المكتبة الصوفية

الحكيم الترمذي

ونظريته في السلوك

تأليف
أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعـــة الأولـــي

١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦م

النـاشـــــر

مكتبة الثقـافـة الدينيـة

٥٢٦ شـارع بـورسعيـد / القاهــرة

ت : ٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٥٩٢٨٤١١ / فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧٠

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة

E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com

رقم الإيداع	٢٠٠٦/٨٧٧٠
الترقيم الدولي I.S.B.N.	977-341-270-9

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمـد لله رب العالمين الذى هدى السالكين طريق الحق إلى اليـقين. وفتح أمـام عبـاده أبواب الرحمـة. ووهب الإنسـان ما به أشـرقت على النفس أسـرار الموجودات، وتجلت معرفة صانع الوجود، ومن إليه ينتهى كل موجود.

والصلاة والسلام على سيـدنا محمد المبعوث رحـمة وهداية للعالمين، قدوة أهل الحق والباحثين عن اليقين.

أما بعد. . .

فإن لله سبحانه وتعالى نعما تطالع الناس صباحهم ومساءهم وتحيط بهم من فوقـهم ومن تحتهم وعن أيمانهم وعن شـمائلهم، منها المنظور والمسـتور، والمعلوم والمجهول، تفيض عليـهم بآثارها الملموسة فى أنفسهم وفى آفـاقهم . وفى طليعة هذه النعم التى أفاضها الحق تعالى على عباده. نعـمة الحياة والإيجاد. نعمة الخلق والإمداد والإعـداد، مما غدا به الإنسان أعظم آية من آيات اللـه فى خلقه، تشكل أروع أداة للدلالة على وجود الخـالق البارىء المصور، وضرروة الإيمان والاعـتراف بفضله، ووجـوب التوجه إليه وحـده بما وجب من حقه فى الإجلال والتـقديس، وحتمـية استشعـار عظمته وسلطانه، وتعمـيق الخضوع له، والخشيـة منه، وتأكيد الحب فـيه، والولاء له ، ووجـدان الأنس به، والاستـرواح بذكره، والشـوق إلى لقـائه، والسكينة إلى جواره، تلـك هى العبـادة الواجبـة لله عز وجل، لا يجـد الإنسان كيانه إلا فـيها، ولا امتداده إلا بها ، ولا وجـوده إلا فى الالتزام بها قولا

وعملا، أمرا ونهيا، خلقا وسلوكا، واقعا وتطبيقا.. لقد غدا الإنسان للكون سيدا فلا أقل من أن يمضى لله عبدا، ولحق الله تابعا.

إن الوجود كله عابد بطبيعته، منصاع لوظيفته، لا يسعه إلا أن يطيع ربه فى ولاء، لا يشوبه استنكاف، ولا يطاوله تأب. بل إنه جميعا من أعلاه إلى أسفله، يهتف فى البداية من عالم الأزل بلغة المقهور أمام عظمة القاهر.. وهتاف العابد أمام قدسية المعبود بما سجله الحق فى قوله: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ⑪ ﴾ [فصلت].

والإنسان - وإن كان يساوق الكون فى العبادة بفطرته فإنه ينبغى عليه أن يفوقه فى العبادة منزلة، وأن يعلوه فيها درجات تتناسب وحقيقة الفرد، وتكوينه المتميز بالعقل والإرادة والاختيار والميول والنزعات والرغائب، وأن يكون لهذه العبادة الاختيارية نمطها الخاص الذى يواكب الفطرة. إن العبادة حق الله على عباده، ما خلقهم الله إلا لها، ولا يرضى عنهم إلا بها، وما زاولوها، ومارسوا شعائرها فى إخبات وخشوع، وفى تذلل وخضوع، وخوف منه، يشفعه الرجاء، وتضرع إليه يحدوه الأمل، وعرفانا له بحقه عليهم وواجبهم نحوه، مستبقين فى حلبته، مسارعين إلى خيره... إلا أبدلهم الله من الضيق فرجا، ومن الشدة مخرجا، ومن القلق اطمئنانا، ومن الخوف أمنا، ثم غفر زلتهم، وأقال عثرتهم، وقبل أوبتهم، ورحم ضعفهم، وجبر كسرهم، وأخلف لهم ما بذلوا، وضاعف لهم ما عملوا، ويسر لهم أسباب قبوله، وفتح لهم أبواب رضوانه، فجمع لهم أطراف الخير، وجعلهم فى شرف قربه وجواره.

والحق أن السلوك إلى رب العالمين هو الشامة الدائمة التى بها يقف الإنسان من ربه على مكانته، متفاعلا ماضيا فى طريق الله الذى خطه له، وأرشده إليه، وهداه به..

والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية ناشئ عن استشعار القلب عظمة المعبود، وليس عند القلوب المؤمنة والأرواح الطيبة، والعقول الذاكية: أحلى، ولا ألذ، ولا أطيب، ولا أسرّ، ولا أنعم من محبة

الله، والأنس به، والشوق إلى لقائه.. وكلما كانت المحبة أكمل، وإدراك المحبوب أتم، والقرب منه أوفر، كانت الحلاوة واللذة والسرور والنعيم أقوى.

ولعل من بشائر اجتباء الله سبحانه وتعالى أن هيأ رجالا وضّحوا معالم السلوك على هدى القرآن الكريم، وسنة النبى الصادق محمد صلوات الله وسلامه عليه.

ولقد كان الحكيم الترمذى من علماء القرن الثالث الهجرى من هؤلاء الرجال الذين قعَّدوا قواعد السلوك، وأصَّلوا الأصول، ووضعوا الأسس والوسائل وبينوا كيفية السلوك إلى رب العالمين.

أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح

الأستاذ فى جامعة الأزهر وقطر وأم القرى

تمهيد:

إن من الحقائق التى لا مرية فيها: أن الإنسان لا يتأتى له أن يلج باب الله، أو يسير فى الطريق إليه.. إلا بالعبودية الخالصة لله وحده لا شريك له..

فإذا ما تمخضت العبودية لله سبحانه، وأصبح الإنسان من عباد الله المخلصين، وحقق بذلك ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ﴾ [الفاتحة] فإن الله سبحانه لا يجعل للشيطان عليه من سبيل[١].

وإذا ما حقق الإنسان العبودية، فإن الله يتولاه بالإمداد بالمعرفة، إنه سبحانه وتعالى يقول عن موسى وفتاه: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥ ﴾ [الكهف].

إنه حقق العبودية، فكان ثمرة ذلك أن يغمره الله بالرحمة، وأن يفيض عليه العلم، وليست المعرفة وحدها هى ثمرة التحقق بالعبودية، بل إن للتحقيق بالعبودية ثمارا كثيرة سامية..

ولقد حقق سيدنا رسول الله ﷺ العبودية كاملة تامة، لقد حققها فى ذروتها. فكانت صلاته، وكانت نسكه، وكانت حياته بأكملها، وكان موته لله رب العالمين لا شريك له: ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝١٦٢ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝١٦٣ ﴾ [الأنعام].

لقد حققها موفورة تامة، فآتاه الله عز الدنيا والآخرة[٢].

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» المقدمة ص١١ ط دار الكتاب اللبنانى بيروت.

(٢) المصدر السابق، المقدمة ص١٢ بتصرف.

ولا يجهل أحد من المسلمين - ولا أحد من المستشرقين الذين عنوا بدراسة الحركات الإسلامية: أن أول متنسك فى الإسلام هو سيدنا محمد ﷺ.. وقد ترسم كثير من الصحابة الأولين خطاه، واسترشدوا بهداه، فتنسك منهم أبو ذر، وصهيب، وحذيفة ، وأبو الدرداء، وأبو هريرة، وعمران الخزاعى، وغيرهم ، وكانوا أول الأمر يدعون بالزهاد، أو العباد ، أوالنساك ، أو البكائين أو الوعاظ ، ولم ينكر عليهم هذا أحد.. لا صاحب الشريعة ، ولا أصحابه، بل أقروهم على خطتهم، وفضلوهم على المستمتعين المتلذذين، واعترف لهم كثير من الصحابة بكرامات ومعارف ، لا تتاح لكافة المسلمين[1].

وقد وضح ابن خلدون نشأة هذه الطائفة المتنسكة فى الإسلام، ثم أفاض فى وصف الكشف الذى يفوزون به على أثر هجرانهم للمادة، وفى أن هذا الكشف يكون عن طريق الشهود، وفى أن مراتبهم تمكنهم من التصرف فى العالم السفلى تصرفا قويا.. فقال: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة»[2].. وأصله

---

(١) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامى» ص٣٣ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩١هـ.

(٢) يشير ابن خلدون إلى أن «التصوف» من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة؛ لان هذا الاسم أطلق على هذه الطائفة فى عهد «التدوين» عندما اشتهروا بالخشونة، والرجولة، ولبس الصوف والاستعداد للجهاد.. وكان عهد التدوين قد بدأ بمن كتب الحديث فى عهد رسول الله ﷺ ، وظل ينمو حتى ازدهر فى أواخر القرن الاول ، وأوائل القرن الثانى ، بتحرير الحديث، والفقه، والتفسير، واللغة، وما إلى ذلك.. أما مادة «التصوف» من حيث العبادة والخلق على أوسع معانى العبادة والخلق، فموجودة مشهودة فى الكتاب والسنة، شأن بقية مواد علوم الدين. فإذا لم يكن لفظ التصوف موجودا فى هذا العهد، فقد كانت العبادات والأخلاق وتربية النفس، ووسائل العلاقة بالله، والارتفاع بإنسانية الإنسان، كل هذه مسجلة فى دين الله وهى هى التصوف سماه الناس كذلك. فالاسم حادث والمادة قديمة بقدم الكتاب والسنة شأن بقية علوم الدين سواء بسواء. ولم يكن هذا بدعا فلم يكن فى هذا العهد علم باسم الفقه ولا باسم الأصول، ولا باسم مصطلح الحديث ولا غير ذلك من علوم الدين ولكن المادة كانت موجودة فى الكتاب والسنة، فلما دونت العلوم أطلقت الأسماء حسبما رجحته الظروف الواقعية آنذاك . انظر: أبجدية التصوف «لفضيلة الشيخ محمد زكى إبراهيم» ص١٧ ، ١٨.

أن طريقة هؤلاء القوم - لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم - طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور؛ من لذة، ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة.. وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[1].

ويمضى ابن خلدون فيقول: «فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة، اختصوا بمآخذ مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك.. فالروح العاقل والمتصرف فى البدن، ينشأ من إدراكات، وإرادات، وأحوال، وهى التى تميز بها الإنسان.. والمزيد فى مجاهداته وعبادته، لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة، حال نتيجة تلك المجاهدة، وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد، وإما أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو نشاط أو غير ذلك من المقامات، ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى مقام إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة»[2].

ويواصل ابن خلدون الحديث عن الكشف والاطلاع فيقول: «ثم إن هذه المجاهدة، والخلوة، والذكر.. يتبعها غالبا، كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شىء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه ، وتجدد نشره، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال فى نمو وتزايد، إلى أن يصير شهودا ، بعد أن كان علما، ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس، الذى لها من ذاتها.. وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية

(١) ابن خلدون «المقدمة» ص٣٩٨ ط دار التحرير سنة ١٣٨٦هـ القاهرة.
(٢) المصدر السابق ص٣٩٩ .

والعلوم اللدنيـة، والفـتح الإلهى ، وتقرب ذاتـه فى تحقق حـقيـقـتهـا من الأفق الأعلى. . وهذا الكشف كـثيرا مـا يعرض لأهل المجـاهدة، فيـدركون من حـقائق الوجود، ما لا يدرك سواهم، وكـذلك يدركون كثيرا من الواقعات قـبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات، وتصير طوع إرادتهم»(١).

ولا يستطيع مؤمن إيمانا صحيحا الاعـتراض على هؤلاء، وقد انتهلوا جميع العناصر الأولية لتنسكهم من الكتاب الكريم، والأحـاديث القدسية والنبوية والسنة الغراء ، فـاغتـرفوا من هذه المنابع السـاميـة: أصول الإيمان، ومـبادئ التـقوى ، وعناصر الذكر، والفكر، وقواعد التطهر الباطنى ، وقوانين السلوك العملى(٢).

والذى لا شك فيه أن المسلمين الأولين قد طفقـوا منذ فجر الإسلام يتأملون فى المثل القرآنية العليا، ليتخذوا منها نبراسا، يضيئون به أعماق قلوبهم ليستكشفوا فى دخائلها عناصر الأحوال الروحية التى شاهدوها ممثلة فى نبيهم، بعد أن ظفرت بالرضا الإلهى العميم. . ولقد ركزوا جهـودهم الشخصية فى هذا التأمل حتى بلغ عندهم من العـمق حدا لم تظفـر بمثله كـافة المسلمين، وهذا الذى سـماه الحـسن البصرى فيما بعد «علم الخواطر والقلوب(٣).

ومما لا سبـيل إلى الريب فيـه بأى وجه من الوجـوه أن المصدر الأول الذى أرشد المسلمين إلى هذا الصراط السوى ، وأنار لهم طريق العروج إلى رب العالمين هو القرآن الكريم والأحاديث القدسيـة. . وأن المصدر الثانى هو أقوال النبى الجليل صلوات الله عليه وسلامه ، وأفعاله الظاهريـة، وأحواله الباطنية التى كانوا يرونها ببصائرهم، ويستشفونها بقلوبهم، فيتـخذون منها مثلهم العليا، ونماذجهم الرفيعة، وشموسهم الساطعة،«التى تضئ لهم سبيل الحياة (٤).

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص٤٠٠.

(٢) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامى» ص٣٤.

(٣) المصدر السابق ص٣٥.

(٤) المصدر السابق ص٣٧.

ومن هذا يتضح أن السنة المحمدية عند هؤلاء الأتقياء، ليست هى الإحاطة بالأوامر الظاهرية ، والأفعال الخارجية واتباعها فحسب، ولكنها أيضا تطبيق أصول الفضائل الأخلاقية الباطنية[1].

فالكتاب والسنة وحياة الرسول ﷺ تطبيق نموذجى للتجربة الدينية بجميع أبعادها ولأهم الأسس التى يقوم عليها التصوف[2].

إن التصوف جزء جوهرى من الدين الإسلامى. إذ إن الدين يكون ناقصا بدونه، بل يكون ناقصا من جهته السامية - أعنى جهة المركز الأساسى - لذلك كانت فروضا رخيصة، تلك التى تذهب بالصوفية إلى أصل أجنبى «يوناني»، أو «هندي» أو «فارسى» .. وهى معارضة بالمصطلحات الصوفية نفسها، تلك المصطلحات التى ترتبط باللغة العربية ارتباطا وثيقا.

وإذا كان هناك من تشابه بين الصوفية وما يماثلها فى البينات الأخرى ، فتفسير هذا طبيعى لا يحتاج إلى فرض الاستعارة، ذلك أنه ما دامت الحقيقة واحدة فإن كل العقائد السنية تتحد فى جوهرها، وإن اختلفت فيما تلبسه من صور[3] .

ويقول الأستاذ ماسينون: وقد بين «نيكولسون» أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول، والحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأفكار التى اختص بها متصوفة المسلمين، نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث، وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعية من أحداث، وما حل بالأفراد من نوازل[4].

---

(١) المصدر نفسه ص٣٦.

(٢) انظر الدكتور محمد مصطفى «علم التصوف» ص٢٠٧ ط مطبعة السعادة ١٤٠٣هـ.

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود الفيلسوف المسلم ص١٠٤ ط مكتبة الانجلو المصرية.

(٤) انظر الدكتور عبد الحليم محمود (المنقذ من الضلال) ص٢١٥.

ويذكر صاحب التبصير فى الدين: ما يمتاز به أهل السنة عن غيرهم من الخوارج والروافض والقدرية، فيذكر: أن سادس ما امتاز به أهل السنة هو التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق[١].

فمن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم فى الأخلاق والسلوك، ورياضاتهم العملية التى قاموا عليها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة الصوفية[٢].

وقد بين لنا الطوسى فى «اللمع»: أن للصوفية تخصيصا بمكارم الأخلاق، والبحث عن معالى الأحوال، وفضائل الأعمال، اقتداء بالنبى ﷺ وصحابته، ومن تبعهم، وهذا كله موجود علمه فى كتاب الله عز وجل[٣].

ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا[٤] للسلوك إلى الله، يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا، ويتدرج السالك له فى

---

(١) أبو المظفر الإسفرايينى (التبصير فى الدين) ص١١٨ ط عزت العطار، تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى.

(٢) الدكتور التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص٣٨ ط دار الثقافة ١٩٧٩م.

(٣) الطوسى (اللمع) ص٣٢.

(٤) الطريق لغة: السبيل الذى يطرق بالأرجل، والجمع طرق وأطرق، وأطرقاء، وأطرقة، وجمع الجمع طرقات. وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنسان فى فعل محمودا كان أو مذموما.. «الفيروزآبادي» بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز جـ٣ ص٥٠٤ ط المجلس. والأصفهانى مفردات غريب القرآن مادة «طرق» ويقال: الطريق والطريقة على سبيل الترادف. «الفيروزآبادى»، «القاموس المحيط» مادة طرق.. ويقال: الطريقة بمعنى: السيرة والحالة، وطريقة الرجل: مذهبه «الشرنوبى» أقرب الموارد مادة «الطريقة». وقد ورد اللفظان: طريق وطريقة فى القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الأحقاف]. وقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ [طه: ١٠٤]. وقال تعالى: ﴿ وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا ﴿١٦﴾ ﴾ [الجن].. وقد شاع استخدام كلمتي: طريق وطريقة عند الصوفية للإشارة إلى مراحل السلوك إلى الله «التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى» هامش ص٣٨.

مراحل متعددة، تعرف بالمقامات والأحوال ، وينتهى من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله[1].

فالتصوف الإسلامى بقضه وقضيضه انبثق من الكتاب الكريم، والأحاديث القدسية والنبوية، حيث انتهله أربابه من الحياة المحمدية، ظاهرها وباطنها، وقد بدأها النبى ﷺ ، وسار الصحابة رضوان الله عليهم فيها على نهجهم السامى واقتبسوا من أنواره السماوية المتلألئة، دون أن يشوه جمال ذلك أجنبى أو يدنس نقاءه دخيل لأن الاتجاه إلى السلوك الصوفى له مؤثراته الداخلية البحتة، وهى مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخلية ، أكثر من أن تتصل بعامل خارجى .

لا بد - إذن - من أن يكون الاستعداد الشخصى الفردى الفطرى موجودا مهيأ، ويكفى لأن يسلك عمليا هذا الطريق، كلمة، أو فكرة، أو إشارة، أو حادثة من الحوادث، فيأخذ فعلا فى سيره نحو الله تعالى : «إنى ذاهب إلى ربى» . . هذا العزم المصمم الذى يتمثل فى هذه الكلمة الكريمة: لابد له من الاستعداد الفطرى ، الذى لا يغنى عنه فلسفة «أفلاطونية» ولا «فيدانتا هندية» ولا «زرادشتية فارسية».

وقد يكون المتجه إلى التصوف قارئا للأفلاطونية الحديثة، أو لا يكون ، وقد يكون على علم بعقائد «الهند» ، أو لا يكون.

فالمتخصص فى الأفلاطونية الحديثة، لا يفيده تخصصه هذا فى أن يكون صوفيا وكذلك الأمر فى المتخصص فى عقائد الهند[2].

وقد قرأ الإمام الغزالى كتب الصوفية أنفسهم، ويحدثنا بذلك فيقول: «فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل «قوت القلوب» لأبى طالب المكى، رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى - قدس الله أرواحهم - وغير ذلك من كلام

---

(١) التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص٣٨.

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص٢١٧ ط دار الكتاب اللبنانى .

مشـايخهم، حـتى اطلعت على كنه مقـاصدهم العلمـية، وحصلـت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع[1].

ويعلق فضيلة أستـاذنا الإمام الدكتور عبد الحليم محـمود على كلام الغزالى فيـقول: ولكن ذلـك لم يجعل منه صـوفيـا، ولم يكن الغزالى بهـذه الكتب ولا بمطالعته لفلسفة اليونان، ودراسته لها دراسة عميقة صوفيا. . ولكنه تبين أن أخص خـواصهم - على حـد تعبـيره- مـا لا يمكن الوصول إلـيه بالتـعليم، بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات.

فليس التـصوف ثقـافة كـسبـية، تتـأثر بهذا الاتجـاه أو ذاك، وإنما هو ذوق ومـشـاهدة، يصل الإنسـان إليـهـمـا عن طريق الخلوة، والرياضـة، والمجـاهدة والاشـتيـاق، بتزكـيـة النفس، وتهـذيب الأخلاق ، وتصـفيـة القلب لذكـر الله تعالى[2].

توالت حركة التـصوف بعد الصحـابة عند التابعين ، فى كثيـر من البساطة بحيث كانت مقوماتها الذاتيـة هى : التأمل فى آيات القرآن ، ومحاولة استكشاف أسرارها العـميقـة، واقتناص مراميـها البعـيدة، والزهادة، وكبح جـماح النفس، والاعتكاف والتنقل، والتهجد[3].

وكان المتصوفة فى أول نشأتهم متفرقين، ولكنهم لم يلبثوا أن شعروا بالحاجة إلى اجتمـاعهم، وتأليفهم وحدة قـوية، فتعارفـوا واجتمعوا فـريقين: أحدهما فى البصرة، وثانيهمـا فى الكوفة، وكون كل فريق منهما مدرسة لهـا تعاليمها وآراؤها التى تتفق مع ميوله الفطرية[4].

---

(١) المصدر السابق ص٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه ص٢١٨.

(٣) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامى» ص٥٣.

(٤) ويذكر مـاسينون فى دائرة المعارف الإسـلامية أن مـدرسة البصـرة كان أصحابـها منطورين على النقد، لا يؤمنون إلا بالواقع، وكانوا على مذهب أهل السنة، وشيـوخهم الحسن البصرى ومالك ابن دينار وفضل الرقاشى وصالح المرى ، وعبد الـواحد بن زيد، ورباح بن عمرو القيسى «دائرة =

تضافر هذا التكتل الطارئ مع بعض الآراء التى أعلنها المتصوفة والتى تبدو فى ظاهرها للوهلة الأولى شاذة عن التعاليم الإسلامية السلفية، على تكوين نوع من العداوة بينهم وبين الفقهاء المحدودى الدخل على أن الأولين من المتصوفة، لم يكونوا يتوقعون أن تنشب الحرب بينهم وبين الفقهاء يوما ما، وأن يدس هؤلاء لهم عند الخلفاء والأمراء، وأن ينتهى الأمر بقتل بعضهم، واضطهاد البعض الآخر.

يقول الدكتور محمد غلاب: «وفى الحق أنه لم يكد المتصوفة يعلنون أنهم يحاسبون القلوب والضمائر، وينشغلون بالبواطن دون الظواهر، حتى ثارت ثائرة الفقهاء، وهبوا يتهمونهم بالمروق على الشريعة التى تعلن فى وضوح: أنها تحكم بالظواهر والله يتولى السرائر..» ويتابع الدكتور غلاب كلامه فيقول: «وليس الفقهاء وحدهم الذين دانوا - المتصوفة - وإنما سبقهم إلى ذلك القدرية والإمامية، وغيرهم من الغلاة، فرموهم بأنهم لا يقصدون من وراء تنسكهم وتصوفهم إلا الرضى بالموجود، ليعفيهم ذلك من إجلال الأئمة الاثنى عشر، وهذا إثم كبير.. أما المعتزلة والظاهرية، فقد كانوا يجدون من غير المعقول الموافقة على ما يسميه المتصوفة «بالعشق» بين الخالق والمخلوق، لأنه نظريا يقتضى التشبيه، وعمليا يستلزم الملامسة والحلول»[1].

وأن الباحث يجد أن الصوفية فى القرن الثالث الهجرى، اتجهوا إلى الكلام عن معان لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس، والسلوك، محددين طريقا إلى الله، يترقى السالك له، فيما يعرف بالمقامات والأحوال، وعن المعرفة ومناهجها.. ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم[2].

= المعارف جـ٩ ص٣٣٠ بتصرف. أما مدرسة الكوفة فتنزع نزعة مثالية، ومن أبرز مدرسة الكوفة سعيد بن جبير وسفيان الثورى وسفيان بن عيينة.. وهناك مدارس أخرى منها مدرسة المدينة، ومدرسة مصر. راجع الدكتور التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص٧٨-٧٩.

(١) الدكتور غلاب «التنسك الإسلامى» ص٥٤.

(٢) الدكتور التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص٩٥.

ويمكن أن يؤكد الدارس للتصوف أن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق. واستمر هذا التصوف كذلك فى القرن الرابع، بحيث يمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفا إسلاميا ناضجا اكتملتْ له كل مقوماته[١]. حيث دخل التصوف دور المواجد، والكشف، والأذواق، وهذا الدور يقع فى القرنين الثالث والرابع، اللذين يمثلان العصر الذهبى للتصوف الإسلامى فى أرقى وأصفى مراتبه[٢].

وقد أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزا على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية... ولا شك أنه كان لحركة تدوين العلوم الشرعية التى سبقت تدوين التصوف أثر فى ذلك، على نحو ما يقول ابن خلدون: «فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم، فمنهم من كتب فى الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك»[٣].

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمى الفقه والتصوف قائلا: «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهو الأحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم - الصوفية- فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام فى الأذواق، والمواجد العارضة فى طريقها، وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٩٦.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص٩٢.

(٣) انظر عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» ص٣٩٩ ط التحرير. ومما يلاحظ أنه بدأ تدوين بعض السنن فى وقت مبكر قبل نهاية القرن الأول الهجرى فى عهد عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة١٠١هـ. ولكن تدوينها بالمعنى الحقيقى يقع بين سنتى ١٢٠-١٥٠هـ. وكان تدوين الفقه كذلك أثناء القرن الثانى . أما أصول الفقه فأول من صنف فيه الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ. وأما علم الكلام فظهر التصنيف فيه فى القرن الثانى أيضا خصوصا فى العصر العباسى . «انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق» تمهيد لتاريخ الفلسفة» ص١٩٥، ٢٠٥، ٢٢٢، ٢٨٨.

(٤) المصدر السابق ص٣٩٩.

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفى : أنه «لولا التصوف لكان الإسلام كما فهمه المتزمتون من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، دينا خاليا من الروحانية العميقة، ومن العاطفة، وكانت عباداته ومعاملاته مجموعة جامدة من القواعد والأشكال والأوضاع، ومعتقداته مجموعة من التجريدات، أقل ما يقال عنها أنها تباعد بين العبد وربه، بدلا من أن تقربه إليه، وتورث صاحبها الشك والحيرة والقلق، بدلا من الطمأنينة واليقين[١].

والشيخ مصطفى عبد الرازق يعلق على مادة «التصوف» فى دائرة المعارف الإسلامية فيقول : «ولما نشأ البحث فى العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة. وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين، أصبح الكمال الدينى التماس الإيمان والمعرفة من طريق التصفية والمكاشفة، وأصبح عبارة عن بيان هذه الطريقة وسلوكها[٢].

ويرى أهل البحث والدراسة: أن التصوف ليس أسلوبا من الأساليب يحيا الصوفى بمقتضاه وحسب، بل هو فى الوقت نفسه وجهة نظر خاصة تحدد موقف العبد من ربه أولا، ومن نفسه ثانيا. ومن العالم وكل ما فيه ومن فيه آخر الأمر.. فالصوفية لم يشاركوا عامة المسلمين فى نظرتهم إلى الدنيا، ولم يشاركوا الفقهاء أو المتكلمين فى نظرتهم إلى الله والإنسان والعالم؛ ولهذا جاء التصوف الإسلامى ثورة شاملة على هؤلاء جميعا[٣].

والباحث يجد أن كثيرا من أصحاب التراجم والتأريخ للمذاهب والفرق قد عد الصوفية فرقة من فرق المسلمين ، يقول الكلاباذى عن الصوفية فى كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»: «أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده،

---

(١) الدكتور التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص٩٧.

(٢) الدكتور مصطفى عبد الرازق دائرة المعارف الإسلامية المجلد ٩ ص ٣٤٦، ط كتاب الشعب.

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص١٠٤، ط دار المعارف ١٩٦٣م.

وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله»[1].

وواضح أنه بهذا التمييز فى التفكير يمكن أن يعد الصوفية فرقة من الفرق الإسلامية[2].

وممن عد الصوفية فرقة ابن النديم فى كتاب «الفهرست» حيث قال: «والمتكلمون على خمسة فنون(١) فى المعتزلة والمرجئة(٢). فى متكلمى الشيعة الإمامية والزيدية(٣). فى المجبرة والحشوية(٤). فى متكلمى الخوارج(٥). فى السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس»[3].

وذكرهم الغزالى فى كتاب المنقذ من الضلال بأنهم فرقة من الفرق الطالبة للحق: «إن أصناف الطالبين للحق أربع فرق: المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية»[4].

ويقول الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين: اعلم أن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية - وذلك خطأ - لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن وهم فرق[5].

وابن الجوزى فى كتاب «تلبيس إبليس» يذكر : «أن التصوف مذهب معروف»[6].

والتصوف الإسلامى ينفرد عن سائر مظاهر الفكر الإنسانى بعامة، والإسلامى بخاصة، حيث إن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق..

(١) الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٧٨ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) طه عبد الرءوف سعد، ومصطفى الهوارى «المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين» ص١١١ ط الكليات الأزهرية.

(٣) ابن النديم «الفهرست» ص٢٤٥-٢٦٠ ط دار المعرفة بيروت.

(٤) الغزالى «المنقذ من الضلال» ص٨٦ ط دار الكتاب اللبنانى.

(٥) فخر الدين الرازى «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص١١٥ ط الإمبابى.

(٦) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص١٦٥ ط مكتبة الدعوة الإسلامية.

فالتصوف فـي جوهره تجربة روحية تخص الصوفى الذى يعـانيها ويكابدها، مـصدر هذه المعـاناة إرادة عـارمة من الـصوفى أن يتـصل بالله، ولما كـانت هذه الأحوال تخص من يعانيـها فضلا عن أنها لا تخضع لحكم العـقل ومقولاته، فإنه يحق للصوفـية أن يعترضوا على كل من يـحاول أن يزن تجاربهم وتعبيـراتهم عنها بميزان العقل؛ لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جمـيعا. أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم[1].

وإذا كانت التجربة الصوفية حال ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان:

١- أن تتفاوت التجارب وفقا لمقام كل صوفى فى الطريق، ووفقا للاستعداد الروحى لكل منهم، ومن ثم تختلف تعبـيراتهم، وأن لا تتفق أحوالهم، يقول رويم بن محمد البـغدادى : الصوفية بخير ما اخـتلفوا، فإن اتفقوا فلا خير فيهم، ذلك أن اتفاقهم إنما يعنى أنهم احتكموا إلى شىء مشترك يجمعـهم: إنه العقل، تماما كما تـتفق الفرقة الواحدة فى أصـول عقلية تجمعهم، وحينئذ لن يصبحوا صوفية[2].

ولكن هذا لا ينفى اشتراك القوم فى أصول الطريق كالزهد والخوف والرجاء وغيرها من المقامات، وكالمحبة والأنس والشهود وغير ذلك من الأحوال، ونجد أن القوم قد اتفقوا على مصطلحات مـعينة يطلقونها على مسائلهم وارداتهم، وعلى منهج فى المعرفة ذى ثلاث شعب حسية وعقلية وقلبية[3].

---

(١) انظر الدكتور أحمد محمود صبـحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٦٥، ط عالم الفكر ع٢ مجلد ٦ الكويت.

(٢) انظر المصدر السابق ص٣٦٦.

(٣) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص «جـ».

٢- وإذا كانت النتيجة الأولى هى تفاوت التـجارب وفقا لمقام كل صوفى ، فإن النتيجـة الثانية هى تفاوت أحوال الصوفى الواجـد فى أوقاته المختلفة وفقـا لاستعداده وحـالته النفسـية وترقيه فـى الطريق. . وإذا كانت نقطة البدء فى أى نشـاط عقلى - كـالفلسفـة - أنا أفكر أو أنا أشك باعتـبار الشك مظهـرا للتفكيـر، فإن منطلق التـجربة الروحـية التى هى جـوهر التصوف «أنا أريد»[١].

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى :

«التصـوف هو المظهر الروحى الدينى الحقيـقى عند المسلمين؛ لأنه المرآة التى تنعكس على صفحتها الحياة الروحية الإسلامية فى أخص مظاهرها. . فإذا أردنا أن نبحث عن العاطفة الدينية الإسلامية فى صفائها ونقائها وعنفها وحرارتها وجدناها عند الصوفـية. . وإذا أردنا أن نعـرف شيئـا عن الصلة الروحيـة بين المسلم وربه، كيف يصور هذه الصلة، وكيف يجاهد طول حياته فى توكيدها وتدعيمها، وكيف يضحى بكل عـزيز لديه - بما فى ذلك نفسه - مـحافظة وغيرة عليـها، وجب أن نقرأ سير الصوفية المسلمين ونتدبر أقوالهم[٢].

ومن أراد أن يلتمس معنى التـصوف فسوف يجد ذلك فى حيـاة الصوفية إذ التصوف فى حقيقته سلوك عملى .

وإنك تجدنى أكـتفى فى هذا التـمهيد بمـا ذكرته، حيث رأينا اتقـاد الجذوة، والارتقاء إلى عوالم الانشـراح، وساحات القرب. وحيـث يجوب السالك رياض اليقين، وتطل نفسـه على نور البصيرة الذى لا يعتريه غـروب، ويتوفر لديه الوازع الداخلى ، الذى لا يعقبه غياب. . وتتجلى للإنسان فـيوضات الرحمة، ويستشعر جمال اللطف الإلهى ، وسعة العطاء الربانى ، وغزارة الإفاضة السخية.

(١) انظر الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٦٦ ع٢ م٦.
(٢) انظر الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص١٠٣.

وقد كـان لابد لهذا التمـهيد من أن يتـقدم ليضـعنا على عتبـة الدخول فى موضوع «الحكيم الترمذى عصره وجهوده» عنوان «الباب الأول» من رسالة «السلوك عند الحكيم الترمذى ومـصادره من السنة النبوية» حتى يكون الحـديث عن الترمذى موصول الأخذ والعطاء.

الباب الأول

(الحكيم الترمذي عصره وجهوده)

الفصل الأول: حياة الحكيم الترمذي وعصره

الفصل الثاني: جهود الحكيم العلمية وآثاره ومكانته

الفصل الأول

حياة الحكيم الترمذى وعصره

- مولد الحكيم وعصره.
- نشأة الحكيم وثقافته.
- شيوخ الحكيم وأساتذته.
- مجاهدات الحكيم وسلوكه.
- لماذا كان الترمذى حكيما.

مولد الحكيم وعصره

يعتبر الحكيم الترمذى من أعظم الشخصيات الإسلامية التى يعتز بها التاريخ الإسلامى ، فقد ظهر فى فترة ازدهار علمى ، كانت بداية لتفتح ينابيع المعرفة التى ظلت مؤثرة فى حضارة العالم قرونا طويلة.

ظهر الحكيم فى فترة حرجة كانت أحوج ما يكون إلى الحكيم حيث خط المسار، ووضع للنفس المنهاج، حتى تستجيب لنوازعها الخيرة.. وقد ولد الحكيم: أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشر الترمذى[1] من عائلة تنتمى إلى العرب[2]، فى العشر الأول من القرن الثالث الهجرى «القرن التاسع الميلادى»[3].

وكان أبوه من رواة الحديث الذين رحلوا فى سبيله، واشتغلوا بروايته، فقد ترجم له الخطيب البغدادى ، وذكر أنه نزل بغداد، وحدث بها[4] ، وقد روى الحكيم كثيرا عن والده فى كتبه المتعددة، وكانت أمه أيضا من أهل الحديث، فقد روى عنها، وجاء ذلك فى كتابه «الرد على المعطلة»[5]. وكذلك كان جده لأمه من أهل الحديث[6]. وثبت أنه أخذ الحديث عن بعض مواطنيه[7]. من كل ذلك يتبين للباحث والدارس أن الحكيم فتح عينيه أول ما فتح على حلقات العلم، والحديث، والدرس، وأنه أحيط بهذا الجو النقى ، وتلقت مسامعه أول ما تقلت كلمات الله،

---

(١) السبكى «طبقات الشافعية الكبرى» جـ ٢ ص١٤٥ الطبعة الاولى، البابى الحلبى . والذهبى «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص٦٤٥، الطبعة الثالثة ، الهند. والبغدادى «هداية العارفين» جـ٢ ص١٥، ١٦ ط استنبول ، تركيا، وابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص٣٠٨ ط حيدرآباد ، الهند.

(٢) الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ١٣ ط دار الكتاب العربى بمصر.

(٣) الدكتور أربرى وعلى حسن «الرياضة وأدب النفس» ص٣ ط الحلبى ١٣٦٦هـ مصر.

(٤) الخطيب البغدادى «تاريخ بغداد» ، جـ١١ ص٣٧٣، ط الخانجى بمصر.

(٥) الترمذى «الرد على المعطلة» مخطوط بلدية الإسكندرية، فنون متنوعة رقم ١٤٥.

(٦) الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص٧ ، ط دار النهضة العربية بمصر.

(٧) الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص١٤ ، ط دار الكتاب العربى بمصر.

وأحاديث رسول الله ﷺ، يهتف بهما أبوه، كما تهتف بهما أمه، ولهذا كان لكتاب الله سبحانه وتعالى ، وسنة نبيه صلوات الله وسلامه عليه السلطان كل السلطان على اتجاهاته، وتفكيره ، وسلوكه، ومنهجه، وخطاه[1].

ومما يلاحظ: أن كتب التراجم والطبقات لم تذكر تاريخا لمولد الحكيم الترمذى، ولم تحاول أن تستنتج تاريخا تقريبيا له، على عادة القدماء، فإنهم لم يكونوا يقدمون على ذلك ما لم يكن تحت أيديهم نص يستندون إليه ، وإن كانت الكتابات جميعها تشير إلى أنه : رأى النور فى الربع الأول من القرن الثالث الهجرى . . وعذر كُتَّاب التراجم والطبقات والمؤرخين فى ذلك: أن الحكيم لم يكن قد عرف من شأنه ما يجعل المؤرخين يرصدون تاريخ ميلاده، ولم يقدم هو لهم ما يعينهم على معرفة مولده[2].

هذا، والذهبى يذكر أنه رحل إلى نيسابور سنة خمس وثمانين ومائتين، وأنه عاش حتى بلغ الثمانين[3]. . ومعنى ذلك أنه ولد على التقريب سنة خمس ومائتين[4].

وابن حجر العسقلانى يذكر أن الأنبارى سمع من الحكيم الترمذى سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة، وأنه عاش نحوا من تسعين سنة[5]. ومعنى ذلك أنه ولد على وجه التقريب سنة ثلاثين ومائتين[6].

يقول الدكتور بركة: ورواية الذهبى - كما نرى - لا تتعارض مع رواية ابن حجر، بل تمهد لها وتساندها، لكن الاستنتاج بأنه ولد على وجه التقريب سنة

---

(١) الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص٧، دار النهضة العربية.

(٢) المصدر السابق ص٧ .

(٣) الذهبى «تذكرة الحفاظ» ج٢ ص٦٤٥، الهند.

(٤) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٣٣ ط مجمع البحوث الإسلامية.

(٥) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص٣١٠ ط الهند.

(٦) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ٢ ص٣٣.

ثلاثين ومـائتين، معـارض بما ورد فى كتـب التراجم من أنه ولد فى أوائل القـرن الثالث، ومن أنه صـحب أبا تراب النخشـبى ، وأحمد بن خـضرويه، الصـوفيين المشهورين، ومن أنه روى عن قـتيبة بن سعـيد الثقفى ، وعن صـالح بن عبد الله الترمذى ، وعن الحـسن بن شقيق البلخى . . فمن الملاحظ أن أبـا تراب النخشبى توفى عام خمـسة وأربعين ومائتين، وأن أحمـد بن خضرويه وقتـيبة بن سعـيد قد توفـيا عام أربـعين ومائتين، وأن صـالح بن عبـد الله قد توفى عـام نيف وثلاثين ومائتين، ويقال أن الحسن بن عمر بن شقيق قد توفى عام ثلاثين ومائتين[1].

والدكتور بركة بعد أن يذكر تواريخ وفـاة من صحبهم الترمذى ، ومن روى عنهم يصل إلى مقولة تقول: فإذا كان الحكيم الترمذى قد ولد عام ثلاثين ومائتين، كان معنى ذلك أنه بلغ من العمر عشر سنين وقت وفاة أحمد بن خضرويه، وقتيبة ابن سعـيد، وخمسـة عشر عـاما عند وفاة أبى تراب النخـشبى . . وإذا أمكن أن يتحـمل الحديث فى هذه السن، بصـورة من صور الاحـتمالات . . فكيـف تثبت صحبة الطريق والسلوك فى مثل هذه السن؟ ويتابع الدكتور بركة كلامه فيقول:

«ثم إذا علمنا أن الحكيم الترمذى لم يتجـه الاتجاه الصوفى إلا بعد أن تجاوز السابعة والـعشرين من عمره، وأن هذ الـصحبة لا بد أن تكون قد وقـعت له بعد هذه السن . . أمكن لنا أن نستنتج - باستخراج هذه الأعـوام السبعة والعشرين من الأربعين ومائتين التـى توفى فيهـا أحمد بن خـضرويه - أن الحكيم الترمـذى كان موجودا عـام ثلاثة عشر ومائتين - وإذا أضفنا أن هذه الصـحبة استمـرت عاما أو عامين أو أكـثر، لأمكن أن نستنتج - بأقل وجـوه التقريب - أنه قد ولد قـبل عام عشرة ومائتين[2].

(١) المصدر السابق ص٣٤.

(٢) الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٣٥.

وهذا يتفق مع مـا ذكرته كـتب التراجم من أنه ولد فى أوائل القـرن الثالث الهجـرى ، ومع ما اسـتنتجـه الذهبى - بعد أن أورد أنه رحـل إلى نيسـابور عام خمسة وثمانين ومائتين - من أنه عاش حتى بلغ الثمانين[1].

إذ معنى ذلك أنه ولد عام خمسة ومائتين للهجرة ، ومن الممكن إذن أن نتفق مع الذهبى فيما يخص تاريخ ميلاده[2].

ولئن كان لكتب التـراجم العذر فى السكوت عن ذكر مـولد الحكيم. . فإن الباحث لا يجد العذر المقبول فى التضارب الواسع الذى يجده عن المؤرخين بالنسبة لوفاته، بعد أن عاش حـياة طويلة عريضة خاض خلالهـا معارك، وتعرض لمحن، ومصادرات حرمت عليه الالتقـاء بالناس. . . مما يمكن أن يقال معه أنه شغل الدنيا وشـغل الناس، ومع ذلك فـإننا نجد الخـلاف على تاريخ وفـاته يمتـد إلى أن يبلغ خمسة وسبعين عاما. . . فبينـما يهدى الاستنتاج القائم على الملاحظة الدقيقة، أن وفاة الحكيم كانت بعد ٣١٨هـ[3].

وذلك لما يرويه ابن حجر أن الأنبارى سمع منه سنة ٣١٨هـ. وهذا يعنى أن وفـاته كانت بعـد هذا اللقـاء[4]؛ لذا أصـبح من الممكن أن نتـفقَ مع ابن حجـر العسقـلانى ، فيما يتـعلق بتاريخ وفاته، لا سيـما إذا سجلنا ما ذكـره فريد الدين العطار فى كتابه «تذكر الأولياء» من أنه عاش مائة وخمسة عشر عاما[5].

فليس صحـيحا مـا ذكره صاحب «كـشف الظنون» فى مواضع من كـتابه، وكذلك صـاحب «سفـينة الألباء» من أنه توفى سنة ٢٥٥هـ. ولعل مـرد هذا خطأ من الناسخ. . فـليس مـعـقـولا أن يبـلغ الخـلاف فى وفـاة الحكيـم هذا الفـارق

(١) الذهبى «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص٦٤٥.
(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذي» جـ١ ص٣٥.
(٣) الدكتور الجيوشى «منازل القاصدين إلى الله» ص٧ دار النهضة العربية.
(٤) ابن حجر (لسان الميزان) جـ٥ ص٣١٠.
(٥) عثمان إسماعيل يحيى مقدمة كتاب «ختم الأولياء» ص٩ ط المطبعة الكاثوليكية بيروت.

الضخم[1] ومما يدفع الباحث إلى رفض التاريخ المذكور أن الحكيم نفسه يتحدث فى رسالتـه «بدو الشأن» عن رؤى رأتهـا زوجتـه فيقـول: «ثم رأت لسنتين أو ثلاث، وذلك يوم السبت ضحى لعشر بقين من ذى القعدة سنة تسع وستين ومائتين»[2].

وكـذلك لا يقبل البـاحث القـول : بأن وفاته كـانت سنة ٣٨٥هـ لأن هذا التاريخ مـعارض بما ذكره السبكى والذهـبى من أن الترمذى قد رحل إلى نيـسابور سنة ٢٨٥هـ حـيث أقـام بهـا مـدة يدرس الحـديث، وهنـاك تلقى عنه عـدد من محدثيها[3].

والباحثون لا يوافقـون الدكتور على حسن عبد القادر والدكـتور آربرى فيما ذهبا إليـه من قولهمـا أنه: يمكن أن نستنتج أن أبا عـبد الله مات عند نهـاية القرن الثالث الهـجرى ، وأقرب مـا يكون أن ذلك فى حدود سنة ٢٩٦هـ- ٩٠٣م[4]. وذلك لرواية ابن حـجر من أن الأنبارى سـمع من الحكيم الترمـذى سنة ٣١٨هـ. ولعل هذا مما دعا بعض المؤرخـين المحدثين من الغربيين إلى اعـتبار وفاة التـرمذى سنة ٣٢٠هـ.

لذلك يرجح أهل البـحث أن يكون الحكيم التـرمذى قـد ولد عام خـمسـة ومائتين، وأنه عَـمَّر مائة وخمـسة عشر عـاما، وأنه توفى عام عشـرين وثلاثمائة للهجرة[5]. ومعنى هذا أن الحكيم عـاش عمرا مـديدا، كان خلاله عـاملا دءوبا باحـثا، لا يفـتر عن المجـاهدة أو الدرس أو الرياضة، تشـهد بذلك آثـاره وكتـبه ورسائله[6].

---

(١) الدكتور الجيوشى مقدمة «منازل العباد» ص٨.

(٢) الحكيم الترمذى «بدوُّ شأن أبى عُبد الله» ص٣٠ تحقيق عثمان إسماعيل ط بيروت.

(٣) السبكى «طبقات الشافعية» جـ٢ ص٢٤، والذهبى «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص٦٤٥.

(٤) الدكتور أربرى والدكتور على حسن عبد القادر مقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» ص١١ ط البابى الحلبى ١٣٦٦هـ.

(٥) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص٣٥.

(٦) الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص٨.

ولد الحكيم الترمذى بمدينة ترمذ، ومدينة ترمذ تقع داخل الأقاليم الإسلامية التى تخضع للاتحاد السوفيتى ، ومات الحكيم ودفن بترمذ، وقبره معروف الآن فى خرائب «ترمذ» القديمة . . يقول بارتولد : «ونجد بين الأبنية فى خرائب المدينة القديمة، ضريح الولى أبى عبد الله محمد بن على الترمذى . وهذا الضريح من المرمر الأبيض. وقد ذكر «بوسلافسكى» : أن هذا الأثر لا يفوقه من حيث الصنعة والمادة أى أثر آخر من الآثار القديمة التى عرفت حتى الآن فى هذه النواحى[1]. والراجح أن يكون قد بنى فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى). وهو اليوم أجمل الآثار بين أطلال ترمذ، ومن أجملها فى آسيا الوسطى[2].

وترمذ[3] التى ولد فيها الحكيم - كما يؤخذ من لقبه - مدينة على الضفة الشمالية لنهر جيحون بالقرب من مصب نهر سرحان[4].

وكانت البوذية هى السائدة فى «ترمذ» أبان الفتح الإسلامى ، فقد كان بها اثنا عشر معبدا ونحو ألف راهب، وكان على ترمذ وقتذاك أمير عظيم الشأن، لقبه ترمذشاه، وكان بها حصن منيع يشرف على النهر، وفى عام ٧٠هـ «٦٨٩-٦٩٠م» فتح ترمذ موسى بن عبد الله بن حازم، واستقل بحكمها خمسة عشر عاما[5].

وقد شهدت «ترمذ» بعد الفتح الإسلامى ، نشاطا فكريا ملموسا، مما جعل ترمذ أحد مراكز الثقافة الإسلامية الشهيرة، فى القرن الثالث الهجرى ، فى منطقة ما وراء النهر . .

---

(١) الدكتور أربرى وحسن عبد القادر «الرياضة وأدب النفس» ص١١ ط البابى الحلبى .

(٢) المستشرق بارتولد دائرة المعارف الإسلامية جـ٩ ص٢٨٦ كتاب الشعب.

(٣) بكسر التاء والميم - كما هو المعروف ، أو بفتح التاء مع كسر الميم أو ضمها كما هو متداول على لسانهم «صفى الدين البغدادى مراصد الاطلاع» جـ١ ص٢٥٩ وترميذ وترمز «دائرة المعارف» جـ٩ ص٢٨٦.

(٤) بارتولد «دائرة المعارف الإسلامية» جـ٩ ص٢٨٦.

(٥) المصدر السابق ص٢٨٦، والبلاذرى «فتوح البلدان» ص٤٠٨.

وفى ترمذ نشأ عدد كبير من العلماء والباحثين والفقهاء والمحدثين، وتذكر دائرة المعارف الإسلامية : «أنه اشتهر من أهل ترمذ فى التأليف رجلان : أولهما أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذى صاحب «كتاب الجامع والعلل وكتاب الشمائل المحمدية» المتوفى عام ٢٧٩هـ. والثانى : المحدث المتصوف أبو عبد الله محمد بن على الترمذى[١].

ومنطقة (خراسان) التى تقع فيها مدينة «ترمذ» من المناطق التى كانت فى العهد الإسلامى مسرحا لكثرة المذاهب والمعتقدات ، كان يباين بعضها أشد المباينة، وكان يعيش بعضها إلى جوار بعض، وكان ينحو بعضها ناحية خاصة من التعصب والغلو، فكان الجو الذى يسود هذا الإقليم، جوا من التباين والتعصب والاضطراب، يعيش على أرض تتقسمها الأهواء والمذاهب والنحل[٢].

ويذكر لنا المقدسي: أن مذاهب أهل الإقليم مستقيمة - أى أنهم على مذهب أهل السنة والحديث - إلا فى سجستان، ونواحى هراة كرخ، واستراجان، فإن بها طائفة من الخوارج ، وأما نيسابور فإن بها الشيعة والكرامية، لهم فيها ظهور وغلبة، وللمعتزلة بها ظهور كذلك وليست لهم بها غلبة، وأما أهل «ترمذ» فهم جهمية، وأما أهل الرقة فهم شيعة، وأهل قندر قدرية، وأما إقليم ما وراء النهر وبخارى فإن أولاد على به على غاية الرفعة، وأما الكرامية فقد كان لها ظهور فى أغلب مدن الإقليم وقد كان لها جلبة فى هراة، ومرج الشاة[٣].

أما فى التصوف فقد ظهر فى الإقليم لونان أساسيان: أحدهما: كان يميل إلى التفكير العقلى الفلسفى الجرىء، والآخر كان يميل إلى تفكير أهل السنة والجماعة، هذا التفكير التقليدى المحافظ، أما الأول فظهر فى الجنوب ، وفى أماكن المعتزلة والمذاهب الفلسفية القديمة. وأما الآخر فقد سار موازيا له، ولكنه

(١) المستشرق بارتولد «دائرة المعارف الإسلامية» جـ٩ ص٢٨٩.
(٢) عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٤٢.
(٣) المقدسى «أحسن التقاسيم» ص٣٢٣.

إلى الشمال منه، ولكن هذين التيارين اختلطا أخيرا عندما اتحدا فى الممرات إلى أواسط آسيا[1].

وعلماء تقويم البلدان يذكرون: أنه بجانب هذه المذاهب الإسلامية - التى عاشت فى البلاد - عاشت إلى جوارها فى هذه البلاد أيضا بعض المذاهب والديانات الأخرى التى ظهرت قبل الإسلام، فقد كان ببخارى وما وراء النهر، طائفة كبيرة من اليهود، وأخرى من النصارى قليلة، كما كان بها أصناف كثيرون من المجوس[2].

ولكى تستكمل الخصائص الأساسية المميزة لهذا الإقليم يستحسن أن نعرض لهذه الحركات المذهبية الخاصة التى انفرد بها دون بقية أجزاء الدولة الإسلامية..

وأولى هذه الحركات بالذكر والتى يقترن اسمها دائما باسم «خراسان» وما وراء النهر: فهى حركة «أهل الحديث» وتبدو هذه الحركة واضحة جلية فى القرن الثالث الهجرى، حيث ظهرت لتعمل نحو جمع الحديث واستخلاص الصحيح منه.

وكانت هذه الحركة حركة شاملة، واسعة النطاق، أو كانت اتجاها عاما لثقافة هذا الإقليم فى هذا العصر، ولا أدل على ذلك من هذه الحقيقة الواضحة، وهى أن الكتب التى كانت خلاصة هذ الحركة العلمية، والتى استطاعت أن تفرض نفسها على أهل الحديث ترجع جميعها إلى هذا العصر وهذا الإقليم[3]. ولعلنا ندرك مدى شمولها وانتشارها حينما نعرف أن أصحاب الصحاح الستة: البخارى ٢٥٦هـ، ومسلم ٢٦١هـ، والترمذى ٢٧٩هـ، وأبو داود ٢٧٥هـ، والنسائى ٣٠٣هـ، وابن ماجه ٢٧٣هـ، وسواهم من أئمة الحديث، كانوا جميعهم من أبناء هذه المنطقة ورجالاتها[4].

(١) عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص٤٤.
(٢) المقدسى «أحسن التقاسيم» ص٣٢٣.
(٣) الحسينى «المعرفة عن الحكيم الترمذي» ص٤٥.
(٤) الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى، ص٥ ط دار التراث العربى مصر.

وأما الحركة الثانية فيسميها بعض الدارسين بحركة أصول الصوفية الأولى - وهذه الحركة نشأت فى «بلخ» وما حولها، فى أواخر القرن الثانى ، وأوائل القرن الثالث، وهذه الحركة لم تكن قد تميزت بعد بلون خاص سوى هذه المحاولات الأولية لتأسيس مذهب صوفى ، والتى تمثلها طائفة من صوفية «بلخ» الذين نستطيع أن نذكر منهم: الفضيل بن عياض «١٨٧هـ» وإبراهيم بن أدهم، وحاتم الأصم (٢٣٧هـ) الذين يعتبرون أعلام الصوفية المسلمين[١].

وأما الحركة الثالثة التى امتاز بها إقليم «خراسان» فهى تتصل بعلم الكلام، ونستطيع أن نتبين فى هذه الحركة لونين متباينين.. مذاهب الكلام المتصلة بالسياسة، ومذاهب الكلام التى تتصل بأهل الرأى[٢].

فقد ترعرعت فى هذا الإقليم فرق المتكلمين من شيعة ، ومعتزلة، وخوارج، بما فيهم المرجئة، والجهمية[٣] ولم تقصر المذاهب الفقهية عن القيام بدورها فى هذا الإقليم، فقد كان التعصب بين أتباع أبى حنيفة والشافعى عنيفا إلى حد الاقتتال وازهاق الأرواح[٤].

هذه هى المذاهب الإسلامية التى تكون خصائص إقليم خراسان، والتى ظهرت فى العصر الإسلامي، ونستطيع أن نذكر إلى جوارها طائفة أخرى من المذاهب غير الإسلامية ، كانت تعيش فى هذه المنطقة قبل الإسلام، وامتد بعضها إلى العصر الإسلامي، تلك هى مذاهب المانوية، والمجوسية ، والبوذية، أما المجوسية فقد كانت الديانة الشائعة فيما يعرف بأرض إيران... وأما المانوية فقد كانت تقع فى الجزء الشمالى ، مما يلى جبال إيران من ناحية الغرب، حيث كانت

(١) المصدر السابق ص٤٦.
(٢) المصدر السابق ص٤٧ بتصرف واختصار.
(٣) الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى ص ٦ ط دار التراث العربى .
(٤) المصدر السابق ص٦.

تنتشر فى بعض البلاد.. وأما البوذية فقد أتت من ناحية الهند.. سائرة نحو الشمال، فاتخذت لنفسها مركزا فى ترمذ وبلخ(١).

و«ترمذ» المدينة التى نشأ بها الترمذى نفسها قد كانت صورة واضحة من هذا الخليط من المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية، فقد كانت مركز هذا الإقليم، والبؤرة التى تجتمع فيها كل هذه المذاهب والنحل والأجناس(٢).

ويقول الدكتور الجيوشى: كانت خراسان أحد المراكز الثقافية الهامة فى تلك المنطقة.. تتفاعل مع هذه التيارات، وتتأثر بها، وتشارك فى صنع جانب منها أحيانا، إلى جانب نظيراتها من مراكز الثقافة النشطة فى ذلك الإقليم، مثل بخارى وسمرقند وبلخ ونيسابور، وكان الصراع الفكرى - بين رجال المذاهب والفرق الإسلامية، من فقهاء ومحدثين ومتصوفة وعلماء كلام، حول بعض المفاهيم الإسلامية، وكيفية تطبيقها- على أشده، إلى جانب الصراع بين الإسلام كقوة دينية وثقافية واجتماعية، وبين بقايا الديانات القديمة ومواريث سكان البلاد الأصليين التى توارثوها عبر القرون الطويلة(٣).

وكان أمرا طبيعيا أن تتصارع المذاهب والأفكار فى تلك الحقبة من عمر الدولة الإسلامية، لأنها كانت فترة النضج إلى جانب الاطلاع على الأفكار التى نقلت إلى ساحة الفكر العربى من خلال الترجمات التى شجعها المأمون وأنفق عليها الكثير، حتى لونت فكر المتكلمين والفلاسفة وانعكس أثرها على بعض المذاهب التى أحب أصحابها أن يطعموا بها الفكر العام، فى تلك الحقبة من الزمن. وكان من أثر ذلك أن ظهرت حركات فكرية أخرى تحاول أن تصدر هذا التيار اليونانى، الذى يريد دعاته أن يجعلوا منه روافد للفكر الإسلامى(٤).

---

(١) الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٤٨.

(٢) المرجع السابق ص٤٤.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى ص٥.

(٤) الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» للترمذى ص٧ دار النهضة العربية.

فى ذلك الجو المشحون بالصراع الفكرى والاجتماعى ، والمائج بالحركة الدائبة، والدراسات النشيطة، نشأ الحكيم الترمذى ، وترعرع، وتلقى ثقافته ومعارفه.

نشأة الحكيم وثقافته

إن الباحث فى حياة الحكيم الترمذى العامرة بالعلم، يدرك أن طفولة الحكيم «لم تكن طفولة عادية، مليئة بلهو الأطفال، وعبثهم ولعبهم، إذ لا يتصور أن يتعود ذلك ثم يفطم عنه دفعة واحدة، دون أن يحدث رد فعل عنيف، قد يتسبب فى نفوره من شيخه، ومن درسه، وهذا خلاف ما حدث، مما يدل على أن هذه الطفولة كان فيها نوع من التهيئة النفسية والذهنية لفترة الدرس الجاد فيما بعدها»[1].

لقد فتح الحكيم عينيه على حلقات العلم والدرس منذ بدأ يعقل؛ لأن أباه كان أحد علماء الفقه ورواة الحديث، كما يبدو من حديثه عنه، وقد أخذ أبوه يغرس فيه حب العلم وتحصيل المعارف، ويحمله على ذلك حملا فى وقت مبكر، حتى امتلأ وقته منذ الصبا الباكر بالإقبال على الدرس وتحصيل العلم، بفضل تشجيع والده، وحثه على الاستزادة منه، مدفوعا بحرص الأب، ومسئولية المربى، حتى أصبح العكوف على الدرس أمرا مألوفا للحكيم فى سنه الباكر الذى يقطعه أترابه فى اللهو واللعب[2].

وقد كان أبوه أستاذه الأول - ولعله استغنى بذلك عن التردد على الشيوخ فى صباه الأول - ويفهم مما كتبه الحكيم عن تعليمه فى هذه السن المبكرة أن أباه كان يدرس له علم الرأى والآثار، أو بعبارة أخرى علم الحديث والفقه، فقد كان أبوه محدثا، ويروى الحكيم عنه فى كتبه جميعها[3].

---

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٤٤.
(٢) الدكتور الجيوشى مقدمة كتاب «المسائل المكنونة» للترمذى ص٩.
(٣) المصدر السابق ص٩.

وهذا كله يجمله الحكيم فى عبارة موجزة بقوله: «كان بدو شأنى أن الله تبارك اسمه قبض لى شيخى - رحمة الله عليه - من لدن بلغت من السن ثمانيا، يحملنى على تعلم العلم، ويعلمنى ويحثنى عليه، ويدئب ذلك فى المنشط والمكره، حتى صار ذلك لى عادة وعوضا عن اللعب فى وقت صباى، فجمع لى فى حداثتى علم الآثار وعلم الرأى»[١].

ولا شك أن شيخ الحكيم - سواء كان والده أو غيره - قد وفق أيما توفيق فى أن يجعل الحكيم على معرفة بعلمين من أهم العلوم الإسلامية، وهما علم الحديث، وعلم الفقه. ولا حاجة بنا لنكدَّ الذهن، ونزداد فى التفكير لمعرفة هذا الشيخ الذى ذكره الحكيم بأنه كان شيخا له، ما دامت المصادر وكتب الطبقات والتراجم لم تبين لنا ذلك، ويكفى أن الله تبارك اسمه قيض له شيخا.

ولا ندرى على وجه التحديد إلى أى مدى استمر هذا الشيخ يعلمه، ولا ندرى إذا كان هناك من الشيوخ الآخرين من تتلمذ عليه الحكيم فى صباه، وفى صدر شبابه غير شيخه الذى ذكره- سواء كان والده أو غيره - لأن المصادر التى بأيدينا قد سكتت عن الحديث عن هذه الفترة من حياة الحكيم الترمذى[٢].

وإن كان مما لاشك فيه أن هناك من شيوخ الترمذى وأساتذته من قام بتعليمه إلى جانب والده أو شيخه، فكان يتردد على شيوخ ترمذ الآخرين ويأخذ عنهم، كما يأخذ لداته ونظراؤه، إلا أنه لم يذكر لنا واحدا منهم، ولعل مرد ذلك إلى أنه كان يرى أن ما تلقاه على أيديهم لم يخرج فى نطاقه عما تلقاه على يد شيخه[٣].

والتاريخ لم يحدثنا متى توفى والده، وإن كان من المؤكد أنه قام بالنصيب الأكبر فى تثقيفه وتوجيهه فى الفترة الأولى من حياته، ويؤخذ من كثرة روايته عن

---

(١) الدكتور عثمان إسماعيل يحيى «بدو شأن أبى عبد الله» داخل كتاب «ختم الأولياء» ص١٤ فقرة ١ ط بيروت.

(٢) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذي» ص١٦ ط دار النهضة العربية.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة كتاب «منازل العباد من العبادة» ص١٠.

أبيه فى كتبه، أن أباه لم يمت إلا بعد أن بلغ سن الشباب، وحصل كثيرا من مسائل العلم(١)، وليس صحيحا أنه مات وهو صغير - كما يروى فريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء(٢).

وقد كان لتوجيه والد الحكيم له منذ الصبا الباكر أثر بالغ فى تعلق الحكيم بالمعرفة وطلبها، والرغبة فى الاستزادة من العلم، والاستعداد للرحلة من أجل ذلك، كما كانت العادة جارية بذلك فى زمانه بالنسبة للطلاب الذين لم يعرفوا حدودا تفصل بين بلد وآخر، والعلم لا وطن له، والرحلة فى طلبه أمر لابد للمجتمع، حتى يتسنى للعلماء اكتساب الفوائد والكمال، ومباشرة التلقين والمحاكاة من الفطاحل الأعلام.

وإذا نظرنا إلى العلماء المسلمين فى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، نجد أنهم لم يثنوا عزمهم، ولم يدخروا جهدهم، فى سبيل القيام بهذا العمل الجليل.. فقد أولع أكثرهم بالرحلة من بلد إلى بلد، ابتغاء العلم وتحصيله، وحرصا منهم على اقتناص شوارده، وتقصى مسائله، وتتبع أطواره، وأحواله، ومعرفة كل ما يتصل بأئمته ورجاله، فجابوا الأقطار، وقطعوا الصحارى والقفار، ولم تع هممهم بتحمل وعثاء السفر، ومشقات الرحيل، ولم يقعد بهم عن المضى إلى غاياتهم شظف من العيش وقلة من المال، مهما بعدت المسافات وطال زمن الاغتراب.

وقد روى المؤرخون كثيرا من أنباء تلك الرحلات التى قام بها طلاب العلم والعلماء، فقلما نجد عالما منهم إلا له أكثر من هجرة، إلى أكثر من بلد فى أقطار مختلفة.

ورجال الحديث كانوا يرحلون إلى الأمصار المختلفة حتى يقيدوا الأحاديث بأسانيدها ورواياتها.. وهؤلاء المحدثون كانوا من أنشط الناس للهجرات، ومن

---

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص١٦ دار النهضة العربية.

(٢) فريد الدين العطار «تذكرة الأولياء» جـ٢ ص٩٠ تحقيق نيكلسون نقلا من كتاب الرياضة وأدب النفس للمستشرق آربرى والدكتور على حسن عبد القادر ص٧.

أقدرهم وأصبرهم على تحمل عناء الارتحـال، ووعثاء السفر.. وكان لا بد لهم من ذلك في سبيل طلب الحديث وتدوينه وتحقيق رواياته، والتأكد من صحته وإسناده، لأن رواته من الصحابة كانوا قد تفرقوا فى الأمـصار بعد الفتح، وقد أخذ الحديث عن هؤلاء الصحابة- المنبثين فى البلاد - وطبقات التابعين ومن بعدهم، فكان على ألسنة المحدثين فى كل مصر وبلد أحاديث، قـد لا يتأتى لمحدثى الأمصار الأخرى معرفتها، لأنهم لم يقفوا عليها، ولم يسمعوا بها.

ومما سجله الأسـتاذ أحمد أمين فى صحـائف التقدير لهؤلاء العـلماء قوله: «ترى العالم فى المشرق، فإذا هو فى الأنـدلس، وفيما هو فى الأندلس إذا هو فى العراق، وفيـما هو فى العراق إذا هو بمصر والشام... لا يعوقـهم فقر، ولا يفت فى عزمـهم صعـوبة الطريق وأخطاره، سواء عليـهم الصحـراء وحرّها، والبـحار وأمواجهـا. إذ تغلغل فى نفوسهم اعتـقاد: أن طلب العلم جهـاد، فمن مات فى سبـيله مات شهيـدا. هذا إلى أن العلم عند كثيـر منهم أصبح مقصـدا لا وسيلة، يقصد لذاته، ويرغب فيه للذته»[1].

وحسب المفكر والبـاحث أن ينظر عبر التـاريخ، ويستطلع سيـر الأعلام من العلماء ليدرك إلى أى مدى كان طلاب العلم يـرون الرحلة لهذا الهدف النبيل أمرا لازما، وفرضا لابد من القيام به[2].

لهـذا اتفق الترمـذى مع اثنين من أصدقـاء العلم على القيـام برحلة علمـية يلقون خلالها شيوخ الحديث، وأهل المعـرفة فى مختلف الأمصار، ويتلقون عنهم العلوم، ويأخذون عنهم... غـير أن هذه المرحلة لم تتم بالنسبة إلى الحـكيم فقد طلبت إليه أمه أن يبـقى بجانبها يرعاها، ويقوم على شـئونها، لأنه ليس هناك من يقوم بهذا الواجب سواه.. ويبدو أن والده كان قـد توفى، كما أن المصادر المطلعة لا تشير إلى وجـود إخوة له... ولعل ذلك كان السبب الأكـبر فى تعلق أمه به، وحرصها على أن يكون معها فى وحدتها ومرضها.

---

(١) الأستاذ أحمد أمين «ظهر الإسلام» جـ٢ ص٤٠ ط بيروت.

(٢) الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكنونة» ص١٠.

وما كـان الحكيم البار بأمه أن يتخلـى عنها فى ذلك الوقت الذى تحتاج فـيه إلى من يرعاها، وإن كانت الـرحلة المرتجاة، تملأ كل أحاسيسـه، والشوق الجارف إلى التزود من المعرفة يشغل أيامه ولياليـه، فانطلق صاحباه، وظل هو يبكى ضياع وقته، وإفلات الفرصة السانحة[١].

وقد رسم الشـاعر الفارسى فـريد الدين العطار، صورة مـعبرة عن المشـاعر المتضاربة التى اجتاحت كيان الحكيم، وتصارعت فى داخله، فيقول: «ذلك أنه كان قد عـقد النية فى أول أمـره على الرحلة لطلب العلم فى رفقـة اثنين من إخوانه، وفى أثناء ذلك مرضت أمه، وقـالت له: يا بنى إنى امرأة ضعيـفة، لا عائل لى، ولا معين يـعينني، وإنك المتـولى لأمرى، فإلـى من تكلنى وتذهب ؟ فنالت هذه الكلمات من نفـسه، وعدل عن الرحلة، ومضى زمـيلاه فى سبيلهـما، ثم مضى على ذلك بعض الوقت. . فبينما كان فى إحدى المقابر يبكى بكاء شديدا، ويقول: «ها أنذا قد بقيت جاهلا مهملا، وسـيرجع أصحابى، وقد حصلوا على العلم «إذ به يرى أمامه فجأة، شيخا مشرق الوجه، فسأله الشيخ عن سر بكائه، فأفضى إليه بحاله. . فقـال له الشيخ: ألا أعلمك فى كل يوم شيئـا من العلم، فلا يمر عليك كثير وقت حـتى تسبق إخوانك. . فأجابه إلى ذلك . واستمـر الشيخ على تعليمه كل يوم، ومضت عـلى ذلك أعوام. . . ثم عرف بعـد ذلك أن الشيخ هو الخـضر عليه السـلام، وأنه إنما حصل على هذا ببـركة دعـاء أمه[٢]، وأضاف العطار إلى ذلك راويا عن أبى بكر الوراق: «أن الخضر كان يأتيـه ليعلمه كل يوم أحد، حيث كانا يتذاكران العلم، ويتجاذبان الحديث»[٣].

---

(١) الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» ص١٠ ومقدمة «منازل العباد» ص١٠ وكتاب «الحكيم الترمذى» ص١٧.

(٢) تذكرة الأولياء ط نيكلسـون جـ٢ ص٩١-٩٢ نقلا من كتاب الحكيم الترمذى للدكـتور الجيوشى ص١٧، ١٨. ونقلا من كتاب الرياضة وأدب النفس ص٨.

(٣) الدكتور آربرى وعلى حسن «كـتاب الرياضة وأدب النفس» ، ص٨ وأبو بكر الوراق هو أبو بكر مـحمـد بن عمـر الحكيم الوراق الترمـذى البلخى «القـشيـرى فى الرسالة» ص٣٦، وأبو نعـيم الأصفهانى فى حلية الأولياء جـ١٠ ص١٣٧.

ويقـول التـرمـذى : «وهكذا علمنـى درسـا كل يوم حـتى انقـضت ثلاث سنوات»[1].

ويذكر الدكتور الجيوشى فى مقدمة تحـقيقه لكتاب الترمذى «منازل العباد من العبـادة أو منازل القاصدين إلى الله : أنه وجد فى كـتاب «الأدعية والطلـسمات» المنسـوب للترمذى : أن نوبـات الحزن والبكاء كـانت تهيج بالتـرمذى كلمـا تذكر الفرصـة التى ضاعت منه، ومـخطوط الأدعيـة والطلسمات يصـور نوبة من هذه النوبات التى كانت تنتاب الحكيم من حين لآخر، فـقد جاء فيه: «فى يوم من أيام الجمع بينما كان الحكيم فى المسجد إذ تذكر الفرصة التى أفلتت منه بذهاب صاحبيه إلى العراق لطلب العـلم، وعدم تمكنه من صحـبتهـما، بعد اتفـاقهم على ذلك، وكان سبب تخلفه مـرض أمه وعدم إذنها له بالسفر، فلمـا تذكر الحكيم ذلك غلبه النحيب والبكاء، فاجتمع المصلون من حـوله يسألونه عن السبب، وهو لا يستطيع أن يجيب لشدة ما غلبه من البكاء، حتـى ظن بعضهم أنه يبكى لفقدان أمه، وظن الآخرون أنه ألم به مـرض شديد لا يسـتطيع تحمل آلامـه. . وذهب آخرون أن به طائفـا من الجنون، جعله يبكـى بدون سبب، ولم يحـر الحكيم جوابا، بل أخـذ طريقه إلى خارج المسجد متجها إلى المقابر بالقرب منه، وهناك سقط فاقد الوعى لما به من الألم، ولم يكد يفيق حتى وجد رأسه فى حجر شيخ وقور، يشع النور من وجهه ولحيتـه البيضاء، فنهض مسرعا وحياه بأدب واحـترام. . وأقبل الشيخ على الحكيم يسأله: هل تعرف من أنا. وأجاب الفـتى : فليقل الشيخ. . إنى أنا أخوك الخضـر جئت إليك بأمـر من الله، وأحضـرت معى كتـابا إذا التزمت مما فـيه من وصايا وتعليم، فسـتصل إلى ما تريد وتتحقق لك أغـراضك بتوفيق الله. وأدخل الشيخ يـده فى جيبـه وأخرج الكتـاب، ثم بين الشيخ للحكيم كـيف يأخذ نفـسه بتعاليم الكتاب، وكيف ينظم حياته مع الناس، ثم أجازه ودعا له[2].

---

(1) Muslimsaimtsana mystics Anbery. P244.

(٢) نقلا من مقدمـة «منازل العباد من العبادة» للترمذى ص١١ ، ومخطوط «الأدعـية والطلـسمات» وهو باللغة الفـارسية وموجود بمكتـبة أيا صوفيـا تحت رقم ٨١٤، ومشكوك فى نسبتـه للترمذى ويبدو من عبارات المخطوط أن أحد المعاصرين للترمذى قد كتبه «الدكتور الجيوشى».

وقد نستفيد من النص الذى ورد عن فريد الدين العطار، والنص الذى جاء فى مخطوط «الأدعية والطلسمات» مدى ما كان يعتلج فى صدر الحكيم من الرغبة الملحة فى طلب العلم، حتى هيأ الله له من يعوضه ما فاته من أمر السفر، ويفتح له بسبب ذلك من فيوض الله وخزائن علمه التى لا تنفد.

ولكن هل كف الحكيم الترمذى عن التفكير فى مثل هذه الرحلة؟ وهل قنع بما نال من المعرفة عن طريق ما كشف له؟ يبدو أن الحكيم يرقب الفرصة حتى سنحت له، وما إن تهيأت له حتى أزمع الخروج إلى مكة، يحج إلى بيت الله الحرام، وكانت سنه إذ ذاك سبعا وعشرين سنة. ويبدو أن ذلك كان بعد وفاة أمه.. ولئن كانت الرحلة مقصدها الأول هو الحج، فلا بأس من أن تغتنم لتحصيل ما لم يمكن تحصيله من قبله، ففى طريقه إلى البيت المحرم، مر بالعراق ليأخذ عن علمائه، وهناك عرج على الكوفة والبصرة يأخذ عن شيوخها، وبقى بها إلى شهر رجب من نفس العام، ثم شد رحاله إلى مكة وحل بها فى منتصف الشهر التالي، وظل مجاورا للبيت المحرم ملتزما لرحابه حتى حان وقت الحج، وكان يقضى أوقاته فى تلك الرحاب المقدسة فى العبادة والتضرع والدعاء إلى الله، وكان يكثر ويلح فى أوقات السحر من الليل عند باب الملتزم، ويبدو أنه داوم على ذلك خلال الأشهر الخمسة التى قضاها فى جوار البيت العتيق حتى ظفر بتوفيق الله له إلى تصحيح التوبة والخروج مما جل ودق، وأداء فريضة الحج، بعد هذا التمحيص الذى استمر خمسة أشهر متواصلة، انصهرت فيها نفسه، وأرهفت مشاعره، وانتعشت نوازع الخير فى داخله، واتصل قلبه بنور الله حتى أبصر طريقه[1].

وفى رسالة «بدو شأن أبى عبد الله» التى حققها الدكتور عثمان إسماعيل يحيى، يقول الحكيم عن هذه الرحلة: «حتى إذا قاربت سنى سبعا وعشرين أو نحوه، وقع على حرص الخروج إلى بيت الله الحرام، فتهيأ لى الخروج، فوقفت

(١) راجع الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» ص١١، ١٢.

بالعراق طالبا للحديث، وخرجت إلى البصرة، فخرجت منها إلى مكة فى رجب، فقدمت مكة فى بقية شعبان، فرزق الله المقام بها إلى وقت الحج»[١].

والمتأمل فى هذا النص الذى تحدث فيه الترمذى عن رحلته يلاحظ أن الحكيم ذكر أنه مر بالعراق فى طريقه إلى مكة، ويبدو أنه ذهب إلى بغداد ولم يقم طويلا، وبالتالى لم يأخذ عن علماء بغداد كثيرا، مما يجعل علماء بغداد شيوخا له، ويبدو ذلك واضحا من تتبع ألقاب شيوخه من المحدثين، فهم إما كوفيون أو بصريون، وإن كان لم ينص صراحة إلا على الذهاب إلى البصرة.

وقد كانت رحلته إلى مكة فتحا جديدا فى طريق الوصول، فقد حصل القسط الوافى من ألوان العلوم والمعارف الأخرى التى كانت سائدة فى عصره كالفقه، والحديث، والتفسير، وعلم الكلام، ورأى أنه بحاجة إلى القرآن الكريم الينبوع الذى لا ينضب له معين، فسأل الله سبحانه وتعالى عند «الملتزم» وهو يطوف حول البيت أن يرزقه حفظ كتابه، ويقول : «فرجعت وقد ألقى على حفظ القرآن فى طريقى، فأخذت صدرا منه فى الطريق، فلما وصلت إلى الوطن يسر الله على ذلك بمنه حتى فرغت منه، فأقامنى ذلك بالليل فكنت لا أمل من قراءته، حتى أنه كان ليقيمنى ذلك إلى الصباح ووجدت حلاوته»[٢].

ولاشك أن إتقان الحكيم الترمذى للقرآن الكريم بعد إتقان علم الآثار وعلم الرأى. «كان ذا أثر بعيد فى اتجاهاته الفكرية وآرائه التى بسطها فى كتبه المختلفة، مما يشعر بثقافته الواسعة، ومعرفته العميقة بالقرآن الكريم وأسراره، والسنة النبوية ومناهجها، وانعكس ذلك انعكاسا واضحا على كل ما كتبه، بحيث لا تكاد تجد صفحة واحدة من كتبه إلا ويستشهد على ما يورده فيها من آراء بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية التى كان محصوله منها وفيرا»[٣].

---

(١) راجع الدكتور عثمان يحيى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٤ ط بيروت.
(٢) المصدر السابق ص١٥ الفقرة الثانية.
(٣) راجع الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» ص١١.

وإذا كنا قد عـرفنا أن والد الحكيم كان أحد علماء مـدينة ترمذ ومحدثـيها، وأن أمه كانت ذات مـعرفة بالحديث، وأن لذلك الأبوين الكريمين، مـا بدا واضحا من اهتمـام الحكيم بالعلم والمعرفة... فـإن حياته الأسـرية يبدو أنها كانت حـياة موفقة، والـبيوت التى تمتلئ قلوب أفرادها بالمعرفـة والقرآن الكريم والسنة النبوية، ترفرف عليها آيات السعادة والأمن، وقد تحـدث الترمذى الحكيم عن زوجته حديثا طيبا، يشعر الباحث أنه كانت لها بعض التـجارب الروحية، وكانت تشارك زوجها فى طريق الرياضة «والمعتـقد أنها كانت على قـدر لا بأس به من الصفاء الروحى، والسعى الحثيث فى الوصول إلى الله، وكان الحكيم رب أسرة كبيرة، فقد ذكر فى بعض رسائله أنه بلغ من العمر خمسا وستين، وأن له خمسة من البنين»[١]. وذكر لنا فـريد الدين العطار: أن أبا عبـد الله تزوج وأنجب أولادا»[٢]. وأنه كان عنده خادمة ترعى أطفاله، وتقوم على شئونهم، مما لا يتهيأ إلا لأهل الغنى واليسار[٣].

ومما يسترعى الانتبـاه فى حياة الحكيم الثقافية: أن الهجـويرى صاحب كتاب «كشف المحجوب» يذكر «أن الحكيم قد قـرأ الفقه على واحد من خواص أصحاب أبى حنيفة»[٤].. والباحث فى هذا الموضـوع يجـد أن المستشرق «نقـولا هير»[٥] يستبعد ذلك نظرا إلى أن أبا حنيفـة توفى سنة خمسين ومائة للهجرة، ويوافق على هذا الاستبعاد الدكتور عبد الفتاح بركة ويقول: «ونحن نوافقه على ذلك، وإن كان ابن عربى يذكر فى فتوحاته المكيـة أن الترمذى كان حنفى المذهب فى الأصل، قبل أن يعـرف الشـرع من الشـارع، لكن على فـرض ما رجـحناه من تاريخ مـيـلاد

---

(١) الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» ص١٥.

(٢) نقلا من كتاب «الرياضة وأدب النفس» المقدمة للدكتور آربرى وعلى حسن عبد القادر ص١٠.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة «معرفة الأسرار» ص١٥.

(٤) الهجويرى «كـشف المحجوب» تحقيق الـدكتورة إسعاد عـبد الهادى جـ١ ص ٣٥٣، ط المجلس الأعلى بالقاهرة.

(٥) الدكـتور نقـولا هير مـقدمة «بـيان الفـرق بين الصدر والقلب والفـؤاد واللب» ص٧ ط الحلبى ١٩٥٨م.

الترمذى، وأنه بدأ يدرس عام ثلاثة عشر ومائتين للهجرة، فإنه ينبغى أن يكون هذا الشيخ[1] قد جاوز حينئذ الخامسة والسبعين حتى يتهيأ له أن يكون قد درس على أبى حنيفة، ويدرس للترمذى بعد ذلك، وهذا فى غاية البعد»[2].

وإننى أرى أن البحث يهدى إلى أن ما ذكره الهجويرى يتفق مع الحقيقة العلمية. لأن الهجويرى من علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، وكان كثير الرحلات فى التقصى فجاب الأقطار، وكان من أتباع الحكيم الترمذى، فإذا ما قال فمقولته تحتاج منا إلى إنعام نظر، وتدقيق فى العبارة، وتحليل للكلمات، وقد يراد من العبارة أن الحكيم «قرأ الفقه على واحد من خواص أصحاب مذهب أبى حنيفة» ويؤيد هذا ويدعمه ما ذكره ابن عربى[3] من أن الحكيم كان حنفى المذهب فى الأصل، وابن عربى حجة فيما يقول، لأنه اطلع على مؤلفات الحكيم وكان بها خبيرا.

ويقف بجانب كل هذا أن منطقة خراسان كانت فى الفقه على مذهب أبى حنيفة، حتى يكاد يعم رقعتها، ويبلغ أطرافها، وكان يلاحقه مذهب الشافعى، يحاول أن يدركه فى أدنى بلاد الإقليم، ويكاد يقطع عليه طريقه فى بعض الأطراف العليا الشمالية، وإن نجح فى أن يعيش معه جنبا إلى جنب فى كثير من بلاد الوسط، وأن تكن هذه الحياة سلسلة من التعصب والمغالبة[4].

ولقد وصف المقدسى تفاصيل ذلك إذ يقول فى وصف «خراسان»: «والغلبة فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفة»[5].

---

(١) يلاحظ أن الدكتور عبد الفتاح نقل كلمة «الشيخ» عن المستشرق نقولا هير. لكن الكلمة وردت فى الترجمة العربية الصحيحة «على واحد من خواص أبى حنيفة» الهجويرى.

(٢) الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٣٧.

(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص١١٤.

(٤) راجع الحسينى «المعرفة عند الحكيم» ص٤٢.

(٥) راجع المقدسى «أحسن التقاسيم» ص٣٢٣.

وإذا كـان السبكى فى طبـقـات الشافـعيـة الكبرى بـعد الحكيم بين علمـاء الشافعـية، ويترجم له[1]. فإن ذلك راجع إلى مكانة الحكيـم الفقهيـة، ويبدو أنه اهتم بفقه أبى حنيفة وفقه الشافعى، مما يسر له لأن يكون من أهل الفتوى، وكانت الرسـائل ترد إليه من شـتى الإقليم، تطلب الـفتـوى فى شتى مـسـائل الحقـيقـة والشريعة، فجاء السبكى واطلع على مكانة الحكيم الفقهية فعده من الشافعية.

ومؤلفات التـرمذى وإن كانت لا تظهره فى ثوب الفـقيه، فإنهـا تقدم دليلا واضحـا على إلمامه بكل فروع الفـقه ومسـائله فى أكثر مـذاهبه.. فالتـرمذى فى مؤلفاته يناقش كثـيرا من مسائل الأصول، كما يناقش طـائفة من الأشباه والنظائر، والحيل والمخارج، وبقـية علوم الفقه، ثم هـو يعرض بعد ذلك فى مؤلفـاته لأكثر أبواب الفقـه، فيتكلم فى الصـلاة، والزكاة، والحج، والصوم.. أما تاريخ الفـقه وتاريخ رجاله وتاريخ مذاهبه، والخـصائص الأساسية المميزة لكل مـذهب وفقيه، فقد كانت واضحة فى عقله وثقافته[2].

فالتـرمذى غـزير المادة، واسع الثقافـة، لم نشهـد مثل ذلك عند غـيره من مؤلفى عـصره، لأن ثقـافته تمتـد إلى جميع فـروع المعرفـة فى عصره.. وثقـافة الترمذى الأولى التى تطالعنا بين ثنايا مؤلفاته هى ثقافة المحدث الذى اتصل بجميع فروع الحـديث، وإنا وإن كنا لا نراه حريصا عـلى أن ينصرف إلى جمـيع الحديث على عادة المحدثين فى عصره، بل يقنع من ذلك بالاخـتيار فحسب، إلا أننا نرى أنه فى اختياره للأحاديث تلك النزعة التى كانت تسيطر على هؤلاء الذين انصرفوا إلى جمع الصحاح أو السنن[3].

فقد كان حريصا كذلك على أن يقـدم لنا طائفة من الأحاديث تضبط أعمال الفرد والجـماعة فى الاعـتقاد والعـبادة والمعامـلات، كما تتـصل بمكارم الأخلاق والزهد[4].

(١) راجع السبكى «طبقات الشافعية» جـ٢ ص ٢٤٥.
(٢) راجع الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٩.
(٣) راجع الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٨.
(٤) راجع المصدر السابق ص٢٨ بتصرف.

وامتدت ثقافة الترمذى كذلك إلى التصوف، فهى تشهد بأنه اتصل بالصوفية وأخذ عنهم، وكتب لهم وعلى طريقتهم، وكان يقدم ما يضبط أعمال القلوب، وإخضاع أعمال الجوارح لها، ويعمل على تنمية الجانب الروحى من الفرد والمجتمع.

شيوخ الحكيم وأساتذته

لا خفاء أن القارئ لمؤلفات الترمذى، يلاحظ أنه لم يتحدث عن شيوخ له، تعلم منهم، وأخذ عليهم، إلا من أشار إليه فى رسالته: «بدو شأن أبى عبد الله» من قوله: «كان بدو شأنى أن الله - تبارك اسمه - قيض لى شيخى رحمة الله عليه، من لدن بلغت من السن ثمانيا يحملنى على تعلم العلم ويعلمنى ويحثنى عليه ويدأب ذلك فى المنشط والمكره.. فجمع لى فى حداثتى علم الآثار وعلم الرأى[1].

وسواء كان هذا الشيخ والده أو غيره، فهو شيخ لا شك فى مشيخته، وقد تتلمذ عليه الحكيم وظل ملازما له، مستفيدا من علمه، حتى وصل الحكيم إلى الجمع بين علم الفقه، وعلم الحديث..

وحين تهيأ الترمذى للخروج لأداء فريضة الحج، وقف بالعراق طلبا للحديث، ولم يذكر لنا أسماء الشيوخ الذين التقى بهم فى بغداد والبصرة والكوفة، وأخذ عنهم، لكن كتب الرجال والطبقات ذكرت لنا بعض من أخذ عنهم. فالسبكى فى طبقاته يذكر : أنه درس الحديث على جماعة من خراسان والعراق، فذكر أباه، وقتيبة بن سعيد، وصالح بن عبد الله الترمذى، وصالح بن محمد الترمذى، وعلى بن حجر السعدى، ويعقوب الدورقى وسفيان بن وكيع[2].

---

(١) راجع الترمذى «بدو شأن أبى عبد لله» تحقيق الدكتور عثمان يحيى ص١٤. ضمن كتاب ختم الأولياء.

(٢) السبكى «طبقات الشافعية الكبرى» جـ٢ ص٢٤٥.

وذكر الذهبي ما يماثل ذلك عن شيخوخه، وزاد: الحسن بن عمر بن شقيق، ويحيى بن موسى، وعتبة بن عبد الله المروزى، وعباد بن يعقوب الرواجيني[1].

وابن حجر العسقلاني في كتابه «لسان الميزان» : يذكر من شيوخه - من غير ما ورد عند السبكي والذهبي - أبي عبيد، وابن أبي السفر، وعلى بن خشرم، ومحمد بن على الشقيقى[2].

ولا يخفى على الباحث: أن السبكي بعد أن ذكر أسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم الحكيم الحديث في خراسان والعراق قال : «وغيرهم»[3]. والذهبى قال: «وطبقتهم»[4]. وابن حجر قال: «وآخرين». . وقد لقى الأئمة الكبار وأخذ عنهم وفي شيوخه كثرة»[5].

وهذا يعطينا أن الحكيم الترمذي قد تلقى الحديث على كثيرين من رجاله، ومعرفة هؤلاء الرجال تحتاج إلى جهد بالغ، ومشقة فى البحث، نظرا لكثرة مؤلفات الترمذي المخطوطة، وقد هيأ الله للدكتور الجيوشى القيام بهذا العمل فأعطانا ثمانية وستين ومائة من أسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم الحكيم.

ويقول الدكتور الجيوشى فى هذا :«ولو أردنا أن نحصر أسماء شيوخ الترمذي وخاصة من المحدثين، فما علينا إلا أن نقوم بعملية مسح لمؤلفاته، ونستعرض سلاسل الإسناد ونأخذ المحدث الأخير الذى تلقى عنه الحكيم مباشرة. وقد قمت بهذا فعلا مدفوعا بحب الاستطلاع، ومحاولة معرفة درجة شيوخ الحكيم من المحدثين، وما يتمتعون به من ثقة عند علماء الرجال، فكانت قائمة الأسماء هى نتيجة هذه السباحة الشاقة فى مؤلفات الترمذي وأغلبها مخطوطات

---

(١) الذهبي «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص ٦٤٥.
(٢) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص٣٠٨.
(٣) السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» جـ٢ ص٢٤٥.
(٤) الذهبي «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص ٦٤٥.
(٥) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص ٣٠٨.

تقارب الستين بين رسالة وكتاب، وأغلب شيوخه من المحدثين المقبولين لدى علماء الحديث»[1].

وهذا العمل الذى قام به فضيلة الدكتور الجيوشى من الأعمال العلمية التى أضافت إلى العلم ما يمكن الانطلاق منه إلى المزيد. ولا يخفى أن البحث قد يكشف عن معرفة شيوخ آخرين للترمذى . . وإننا نجد أنه من المستحسن أن نذكر بعض الأسماء البارزة لشيوخه وأساتذته. ومن هؤلاء: على بن الحسن الترمذى والده وقد أورد ذكره أبوبكر أحمد بن على الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣هـ فى كتابه «تاريخ بغداد» على أنه : على بن الحسن بن بشير بن هارون الترمذى، وأنه حدث ببغداد عن شداد بن حكيم، وصالح بن عبد الله الترمذى ، وأنه قد روى عنه محمد بن مخلد[2].

ومن هؤلاء قتيبة بن سعيد الثقفي البلخى، وقد ورد ذكره في «تاريخ بغداد»[3]. ويؤخذ منه أنه كان يطلب علم الرأي ، ثم وجه إلى تحصيل الأثر، فبدأ بالرحلة منذ كان شابا، ورحل إلى العراق، والمدينة، ومكة ، والشام، ومصر، وسمع مالك بن أنس ، والليث بن سعد، وعبد الله بن لهيعة، وبكر بن مضر، ويعقوب بن عبد الرحمن، وحماد بن زيد، وأبا عوانة، وإسماعيل بن جعفر، وعبد الواحد بن زياد، وسفيان بن عيينة.

وروى عنه أحمد بن حنبل وأبو حيثمة زهير بن حرب، وأبو بكر بن أبي شيبة، والحسن بن محمد بن صباح الزعفرانى، والحسن بن عرفة، ويوسف بن موسى، وأبو داود السجستانى، وجعفر بن محمد بن شاكر الصائغ، وإبراهيم الحربى، وموسى بن هارون، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان، والبخارى ومسلم

---

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذي» ص٣٩- ٥٢.

(٢) البغدادى «تاريخ بغداد» الجزء ١١ ص٣٧٣ ط القاهرة، وراجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ٢ ص٣٨.

(٣) المصدر السابق الجزء ١٢ ص٢٦٤.

(٤) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٣٩.

في صحيحيهما، وخلق سوى هؤلاء، وكان حسن الخلق، واسع الرحل، غنيا من ألوان الأموال، من الدواب والإبل والبقر والغنم، وكان كثير الحديث، كما كان ثبتا فيما يرويه، صاحب سنة وجماعة، ذكره أحمد بن حنبل فأثنى عليه، وسئل عنه يحيى بن معين فقال: ثقة، وقال عنه قتيبة بن سعيد البقلاني : ثقة مأمون. وقال عنه عبد الرحمن بن يوسف بن خراش: قتيبة بن سعيد صدوق.. ولد في نحو خمسين ومائة للهجرة، وتوفى عن نحو تسعين عاما في سنة أربعين ومائتين بقرية من «رستاق» بلخ تدعى بغلان كان قد أقام بها[1].

ومن هؤلاء الرجال: صالح بن عبد الله الترمذي ، وقد جاء ذكره في تاريخ بغداد وفي لسان الميزان[2]، وقد سكن بغداد ، وحدث بها عن مالك بن أنس، وحماد بن يحيى الأبح، وعبد الوارث بن سعيد، وعبثر بن القاسم، وشريك بن عبد الله، وجعفر بن سليمان، وفرج بن فضالة، وعمر بن هارون البلخي وغيرهم، وروى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان وغيرهم.. قال أبو حاتم: هو صدوق . وقال ابن حبان في تاريخ الثقات: صالح ابن عبد الله الترمذي صاحب سنة وفضل[3].

ومن هؤلاء الحسن بن عمر بن شقيق البلخى، قال عنه صاحب «تاريخ بغداد»[3] أنه كان يتجر إلى بلخ، فعرف بالبلخى، قدم بغداد، وحدث بها عن أبيه وعن عبد الوارث بن سعيد، وجعفر بن سليمان، وغيرهم، كما روى عنه عبد الله ابن أحمد بن حنبل، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان، وموسى بن إسحاق الأنصارى، والحسن بن الطيب الشجاعى، وقال ابن أبى حاتم: سئل أبو زرعة عنه فقال: «لا بأس به» وسئل أبى عنه فقال: «صدوق» . وقال محمد بن إسماعيل البخارى: الحسن - يعنى عمر بن شقيق: «صدوق» كما قال على بن محمد الحبيبى

---

(١) البغدادى «تاريخ بغداد» جـ١ ص٣١٥ وابن حجر «لسان الميزان» جـ٣ ص١٧٦.
(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص ٣٩.
(٣) البغدادى «تاريخ بغداد» جـ٢ ص١٧٣.

- بمرو- سألت أبا علـى صالح بن محـمد جزرة الحـافظ عن الحسن بن عـمر بن شقيق فقال: «شيخ صدوق» . ويقال أنه مات سنة ثلاثين ومائتين[١].

ومن هؤلاء: يعقوب بن شيبة بن الصلت، وهو يعقوب بن شيبة بن الصلت ابن عصفور، أبو يوسف السدوسى، من أهل البصرة، ورد ذكره فى تذكرة الحفاظ وتاريخ بغداد[٢]، كـان من فقـهاء البـغداديين على قـول مالك، وكـان من ذوى السرو، كثير الروايـة والتصنيف. . سمع على بن عاصم، وزيد بن هارون، وروح ابن عبادة، وعنان بن مسلم، ويعلى بن عبيد، ومعلى بن منصور، ومحمد بن عبد الله الأنصارى، وأبا النصر هاشم بن القاسم، وأسود بن عامر، وأبا نعيم، وقبيصة ابن عتـبة، ويحيى بن أبى بكر، وكـثيرا من أمـثالهم، وكان ثقـة، وصنف مسندا معللا لم يتممه[٣].

ولو ذهبنا نستقصى شيوخه من رسائله، بهذه الكيفية لاتسع الأمر، ولوجدنا مصـداق ما ذكره ابن حـجر فى لسـان الميزان، نقلا عن ابن النجـار فى ذيله على تاريخ بغداد: من أن فى شـيوخه كثرة إلا أنه يكـفى ما ذكرناه منهم لمعرفـة البحر الذى كان يستقى منه نشاطه العلمى. .

على أنه لا يفـوتنا أن نذكر أن التـرمذى - كمـا جاء فى رواية فـريد الدين العطار وكتاب «الأدعيـة» - قد تعلم فى فترة من فترات حـياته، على يد الخضر، وكان الخضر يأتيه ليعلمه كل يوم، حتى انقضت ثلاث سنوات على ذلك[٤].

فإذا أخذنا بروايات ما جاء فى تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ومخطوط «الأدعية والطلسمـات» مأخذ القبول، فلا مناص - كما يقـول الدكتور الجيوشى -

---

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص٤٠.

(٢) نقلا عن الدكـتور بركة «الحكيم التـرمذى» جـ١ ص٤٧، وانظر البغـدادى «تاريخ بغداد» جـ١٤ ص٢٨١ وابن حجر «لسان الميزان» جـ٢ ص١٤١.

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذي» جـ١ ص٤٣.

(٤) فـريد الدين العطار «تذكـرة الأولياء» نيكلسـون جـ٢ ص٩١ -٩٢ نقـلا من كتـاب : «الحكيم الترمذى» للدكتور الجيوشى ص١٧، ١٨ ومقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» للمستشرق أربرى والدكتور على حسن ص٨، ومخطوط الادعية.

من عد الخضر شيخا للحكيم، بل يكون هو فقط شيخه فى مجال المعرفة الصوفية[1].

ويقول الدكتور الجيوشى : «إننا - هنا - أمام احتمالين : إما أن نرفض الرواية من أساسها، وحيثيات الرفض لا تعوزنا، ومن أقواها أنها لم تصح الإشارة إليها فى «بدو شأن أبى عبد الله» وحينئذ لا يمكن أن نعتبر الخضر أحد أساتذة الحكيم الترمذى . وإما أن نقبلها على مسئولية رواتها، وحينئذ نعتبر الخضر واحدا من شيوخ الحكيم، وخاصة أنه لم يرد فيما نسب إلى الترمذى من قريب أو بعيد إشارة إلى أحد من شيوخه إلا والده، وما روى حول الخضر»[2].

والخضر - بكسر الخاء مع سكون الضاد، وبفتح الخاء مع سكون الضاد وكسرها - لقب العبد الذى جاء فى قوله تعالى : ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (٦٥)﴾ [الكهف]. . ولقب بهذا لأنه كان إذا صلى اخضر ما حوله. وقيل لأنه جلس على الأرض فاخضرت تحته، وكنيته أبو العباس، واسمه «بليا» وهو من نسل نوح، وكان أبوه من الملوك» وقيل كان من أبناء الملوك الذين تزهدوا وتركوا الدنيا[3].

قال شيخ الإسلام فى شرحه على البخارى فى كتاب «العلم» : واختلف فى الخضر أهو نبى، أو رسول، أو ملك، أو ولى، والصحيح أنه نبى[4]. والصوفية يرون أنه ولى[5].

ويرى البخارى، وابن المناوى، وأبو بكر بن العربى، وأبو يعلى بن الفراء، وإبراهيم الحربى، وأبو طاهر العبادى، وآخرون: «أن الخضر غير موجود بجسده، وأنه مات» . . لقوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ... (٣٤)﴾ [الأنبياء].

---

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص٣٨.
(٢) المرجع السابق ص٣٩.
(٣) الجمل «الفتوحات الإلهية» جـ٣ ص٣٥ ط الحلبى وشركاه.
(٤) الجمل «الفتوحات الإلهية» جـ٣ ص٣٥.
(٥) الشيخ محمد زكى إبراهيم «قصة الخضر والصوفية» ص٧ ط العشيرة المحمدية ١٣٩٠هـ.

ويرى ابن الصلاح والثعلبى، والنووى، والحافظ بن حجر، وجماهير الصوفية، والعلماء، وأهل الصلاح، أنه حى بجسده، موجود يرزق[1].

وإننا نجد أن الإمام الآلوسى فى كتابه «روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى» يتناول موضوع الخضر بتوسع وإفاضة ثم يقول: «ثم اعلم بعد كل حساب أن الأخبار الصحيحة النبوية والمقدمات الراجحة العقلية تساعد القائلين بوفاته عليه السلام أى مساعدة وتعاضدهم على دعواهم أى معاضدة ولا مقتضى للعدول عن ظواهر تلك الأخبار إلا مراعاة ظواهر الحكايات المروية. والله تعالى أعلم بصحتها عن بعض الصالحين الأخيار وحسن الظن ببعض السادة الصوفية فإنهم قالوا بوجوده إلى آخر الزمان على وجه لا يقبل التأويل[2].

ثم يذكر الآلوسى أن ابن عربى فى الفتوحات المكية الباب الثالث والسبعين يؤكد وجود الخضر عليه السلام حيا. ويعلق الآلوسى بعد ذلك بقوله : «وعلم منه القول برسالة الخضر عليه السلام وهو قول مرجوح عند جمهور العلماء والقول بحياته وبقائه إلى يوم القيامة»[3].

وذكر الجمل فى الفتوحات الإلهية: أن الجمهور اتفق على أنه حى إلى يوم القيامة لشربه من ماء الحياة[4].

فكثير من العلماء يرون : أن الخضر إما أن يكون حيا بجسده وروحه، وليس ذلك ببعيد (والنتيجة أنه موجود).

وإما أن يكون حيا بروحه فقط، وروحه بحكم خصوصيته منطلقة من عالم البرزخ، طوافة بعالم الدنيا، متجسدة فيه. وليس ذلك ببعيد أيضا. . فالنتيجة أنه

---

(١) الشيخ محمد زكى إبراهيم «قصة الخضر والصوفية» ص٩.

(٢) الآلوسى «روح المعاني» جـ٥ ص٣٢٨ ط إدارة الطباعة المنيرية بيروت ، لبنان.

(٣) المصدر السابق جـ٥ ص٣٢٩.

(٤) الجمل «الفتوحات الإلهية» جـ٢ ص٣٥.

موجود.. إذن فعلى القول بالحياة أو الممات هو موجود.. والقول بلقائه أو رؤيته صدق محض، وما يروى عنه على ألسنة أهل الله، حقيقة واقعة[1].

فلا غرابة إذن أن يكون الحكيم الترمذى التقى بالخضر، وتعلم منه، وأخذ عنه.. يقول أبو بكر محمد بن عمر الوراق، عن أصحاب الحكيم الترمذى: أعطانى الحكيم الترمذى كراسة قائلا: ألقها فى جيجون. فقال: فلم يطعنى قلبى، وأخفيتها فى منزلي، وجئته وقلت: ألقيتها. فقال: ماذا رأيت؟ قلت: لم أر شيئا. قال لم تلقها. عد وألقها فى البحر. فرجعت وقد استحوذ وسواس ذلك البرهان على قلبى وألقيتها فى الماء. فانشق الماء وظهر صندوق مفتوح، فلما وقعت فيه. أغلق الغطاء. فعدت ورويت له ما حدث. فقال: الآن ألقيتها. وقلت: أيها الشيخ ما سر هذا؟ حدثنى به. قال: كنت قد صنفت تصنيفا فى الأصول والتحقيق، يعجز الفهم عن إدراكه، فطلبه منى أخى الخضر عليه السلام، فأمر الله تعالى الماء أن يوصله إليه[2].

وقد تردد فى كتب الطبقات أسماء ثلاثة من كبار شيوخ الصوفية، التقوا بالحكيم، وكانت له معهم صحبة، لقى أبو تراب النخشبى، وصحب يحيى بن الجلاء، وأحمد بن خضرويه[3]. وأبو تراب النخشبى من جلة مشايخ خراسان، والمذكورين بالعلم، والفتوة، والتوكل، والزهد، والورع. قال ابن الفرجى: «رأيت حول أبى تراب من أصحابه عشرين ومائة صاحب ركوة، قعودا حول الأساطين، ما مات منهم على الفقر إلا أبو عبيد البصرى وابن الجلاء «وقال ابن الجلاء: لقيت ستمائة شيخ ما لقيت فيهم مثل أربعة: أولهم أبو تراب النخشبي»[4]. ذكره السلمى والسبكى والشعرانى فى كتبهم عن الطبقات. ويقول

(١) الشيخ محمد زكى إبراهيم «قصة الخضر والصوفية» ص١٠ ط مجلة المسلم عدد صفر ١٣٩٠هـ القاهرة.

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ١ ص٣٥٤.

(٣) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص٣٧.

(٤) السلمى «طبقات الصوفية» ص٣٤ ط كتاب الشعب. وطبقات الصوفية تحقيق شريبة ص١٤٦ ط دار التأليف بالمالية بمصر.

عنه السبكى أنه كان شيخ عصره بلا مدافعة، جمع بين العلم والدين، زاهدا ورعا متوكلا متبتلا[1]. ويحيى بن الجلاء كان من جلة مشايخ الشام، وكان عالما ورعا. ويقول إسماعيل بن نجيد: «كان يقال أن فى الدنيا ثلاثة من أئمة الصوفية لا رابع لهم: الجنيد ببغداد، وأبو عثمان بنيسابور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام»[2].

وأحمد بن خضرويه ذكره أبو نعيم فى الحلية وأبو عبد الرحمن السلمى فى طبقاته، وقد جاء عنه أنه من كبار مشايخ خراسان، ومن مذكورى مشايخها بالفتوة. قيل لأبى حفص: من أجل من رأيت من هذه الطبقة؟ قال: ما رأيت أحدا أكبر همة، ولا أصدق حالا من أحمد بن خضرويه[3].

وهؤلاء كان للحكيم مع بعضهم صحبة، ومع بعضهم الآخر لقاء. وهذا لا يعنى أنه كانت هناك تلمذة من الحكيم عليهم، وإنما هو لقاء الأقران والنظراء، ولو كان هناك شىء من هذا لأخبرنا الحكيم عنه فى مجال عرضه لنا أطوار تقدمه الروحى، وبحثه عمن يرشده طريقه[4].

ولا يغيب عن الباحث أن الحكيم قد تتلمذ على كتاب «الأنطاكى» وقد وقع الكتاب فى يده، فاهتدى عن طريقه إلى شىء من رياضة النفس، ويقول الحكيم فى ذلك: «ووقع إلى كتاب الأنطاكى فنظرت فيه فاهتديت لشىء من رياضة النفس، فأخذت فيها»[5].

هذا الكتاب الذى يذكره الحكيم، ويعزوه إلى الأنطاكى هو فى الحقيقة الشيخ الذى كان له أكبر الأثر فى حياة الحكيم الصوفية، فمن هو هذا الأنطاكى الذى يقصده الحكيم؟؟[6].

---

(١) السلمى «طبقات الصوفية» ص٣٤ ، وطبقات الشافعية جـ٢ ص ٣٠٦، والطبقات الكبرى ص٧١.

(٢) السلمى «طبقات الصوفية» ص٤١ ط الشعب ، وص١٧٦ بتحقيق نور الدين شريبة.

(٣) المصدر السابق ص٢٥.

(٤) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص٣٧ ط دار النهضة المصرية.

(٥) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٥ ضمن كتاب ختم الأولياء.

(٦) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ص١٨٧.

تذكر كتب التراجم بهذا اللقب ثلاثة من شيوخ الصوفية:

- أبو عبد الله أحمد بن عاصم الأنطاكى، من أقران بشر بن الحارث، والسرى، والحارث المحاسبى، ويقال أنه رأى الفضيل بن عياض، ومن أصحاب أبى العباس بن عطاء، والحريرى، من أهل بغداد، رحل إلى الشام ثم عاد، توفى سنة ٣٦٧[١].

- وأبو محمد عبد الله بن خبيق بن سابق الأنطاكى، صحب يوسف بن أسباط وهو من زهاد الصوفية الأكياس فى أكل الحلال، والورعين فى جميع الأحوال، أصله من الكوفة، ولكنه من الناقلة إلى أنطاكية[٢]، وطريقته فى التصوف طريقة النورى فإنه صحب أصحابه[٣].

- وأبو محمد عبد الله بن محمد، بغدادى المولد والمنشأ، صحب الجنيد وغيره، وكان فقيها على مذهب مالك، مات سنة ٣٣٤هـ[٤].

قال الكلاباذى فى كتابه :«التعرف لمذهب أهل التصوف: «فيمن صنف فى المعاملات : أبو محمد عبد الله بن محمد، وأبو عبد الله أحمد بن عاصم الأنطاكيان، وعبد الله بن خبيق الأنطاكى»[٤]. فيا ترى: أى أنطاكى من هؤلاء وقع كتابه فى يد الحكيم؟ يقول الدكتور بركة: إنه بمقارنة النصوص التى أوردتها الكتب، خاصة ما ورد فى كتاب «حلية الأولياء» منسوبة إلى أحمد بن عاصم الأنطاكى، وجدنا أنها تكاد تنطبق فى كثير من أوجه الشبه والمطابقة مع ما ورد فى

(١) الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٤٥ الطبعة الثانية. وانظر الشعرانى فى كتابه الطبقات الكبرى جـ١ ص٧١ ط صبيح. والسلمى «طبقات الصوفية» ص٣٣.

(٢) إنطاكية بتخفيف الياء قصبة العواصم من الثغور الشامية، وهى من أعيان البلاد وأمهاتها، وكل شىء عند العرب من قبل الشام فهو «أنطاكى» .. فتحها أبو عبيدة عامر بن الجراح، واستمرت فى يد المسلمين إلى أن سقطت فى أيدى الروم سنة ٣٥٣هـ ، ثم استردت سنة ٤٧٧هـ. «راجع معجم البلدان» ج١ ص ٣٥٣- ٣٥٩.

(٣) السلمى «طبقات الصوفية» تحقيق نور الدين شريبة ص١٤١ ، ط دار التأليف بالمالية بمصر.

(٤) أبو بكر محمد الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٤٥، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

كتب الحكيم - أنه هو الأنطاكى المقصود، يقول القشيرى أن أبا سليمان الدارانى كان يسميه جاسوس القلوب لحدة فراسته[1].

وسواء كان هذا الأنطاكى أو ذاك، فإن الحكيم قد اهتدى بعد النظر فى كتابه لشىء من رياضة النفس، فأخذ فيها، وأعانه الله عليها[2].

وإذا أردنا أن نعزو الحكيم إلى إحدى المدارس الصوفية - كما يحلو لبعض الباحثين - فقد صحب أبا تراب النخشبى، وأحمد بن خضرويه، وهما من جلة وأكابر مشايخ خراسان وصحب يحيى بن الجلاء البغدادى، وتتلمذ على كتاب «الأنطاكى» وهو من شيوخ مدرسة الشام ذات الصلة الوثيقة بمدرسة مصر. وكان على صلة وثيقة بمدرسة نيسابور الملامتية[3] حيث كان أحد من ينتمون إلى هذه المدرسة تلميذا له وهو أبو على الحسن بن على الجوزجاني[4] ، ولعل البحوث والدراسات الإسلامية تكشف عن شيوخ اتصل بهم الحكيم الترمذى.

وإذا كنا قد عرفنا: أن البحث العلمى، لا يرى مانعا من أن يكون الحكيم الترمذى قد التقى بالخضر، وأخذ عنه - كما جاء فى بعض الروايات - فإن الباحث يرى أن قصة التقاء الحكيم بالخضر - التى ذكرها فريد الدين العطار فى كتابه «تذكرة الأولياء- كانت بدايتها قبل رحلة الحكيم إلى العراق والحج. التى بدأها حين بلغت سنه سبعا وعشرين عاما.

وليس هناك ما يمنع من أن يكون الحكيم التقى بالخضر بعد ذلك.. ولكن الذى يهمنا معرفته. أن الحكيم ذكر فى كتابه «بدو شأن أبى عبدالله» : أنه بعد أن رجع إلى الوطن - بعد رحلة طلب العلم، وأداء فريضة الحج- أخذ يتتبع محامد

---

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٨٨. والرسالة القشيرية ص١٩.

(٢) المصد السابق ج١ ص ١٨٨.

(٣) المصدر السابق ج١ ص٤٤.

(٤) أبو العلا عفيفى «الملامتية والصوفية وأهل الفتوة» ص١٠٨ ط القاهرة ١٩٤٥م.

الرب، ويلتقط محاسن الكلام، ويسترشد فى البلاد عمن يرشده الطريق، أو يعظه بشىء، فلم يجد الشيخ الذى يطمئن إليه[1].

وهذا يعطينا دليلا على أن الحكيم كان يؤمن بقاعدة : «أخذ العلم والعمل عن المشايخ» . وأن ضبط النفس بأصل يرجع إليه فى العلم والعمل لازم لمنع التشعب والتشعث[2].

ولكن ماذا يفعل السالك الذى يطلب الطريق إذا لم يجد الشيخ الذى يأخذ عنه العلم والعمل؟ وماذا يفعل السالك إذا لم يجد الشيخ الذى يستريح له؟

أيقف جامدا لا يتحرك ويقطع ما اتصل به من العلم والعمل؟ أم ينظر فيما تركه مشايخ العلم والمعرفة، من معالم تهدى إلى الطريق، وتأخذ بيد السالك؟

إن الباحث بعمق يجد أن الصوفية الأولين يرون أن هناك طريقين للسالكين. ذكرهما ابن عجيبة فى كتابه : «الفتوحات الإلهية» فقال: «هل يكتفى بمشاهدة الرسوم ومطالعة الكتب فى طريق الصوفية - أهل التوجيد الذوقى والمعرفة الحقيقية الوجدانية - أم لا بد من الشيخ؟!

وجملة الأجوبة دائرة على ثلاثة : **أولها**: النظر للمشايخ. فشيخ التعليم تكفى عنه الكتب للبيب حاذق، يعرف موارد العلم، وشيخ التربوية تكفى عنه الصحبة لدين عاقل ناصح. **الثانى** : النظر لحال الطالب، فالبليد لا بد من شيخ يربيه، واللبيب تكفى الكتب فى ترقيه . . **الثالث**: النظر للمجاهدات، فمجاهدة التقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها، والاستقامة تحتاج للشيخ، فى بيان الأصلح منها . . وقد يكتفى عنه اللبيب بالكتب ومجاهدة الكشف . . وهذه الطريقة قريبة من الأولى والسنة معها.

---

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٥ فقرة ٢ .

(٢) زروق «قواعد التصوف» ص٣٩ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

يقول ابن عجيبة بعد أن أورد الأجوبة الثلاثة: «قلت: وهذا الجواب الأخير أقرب للصواب»[1]. . وقد ذكر ذلك أيضا الشيخ أبو العباس أحمد بن أحمد بن زروق فى كتابه: «قواعد التصوف» حيث بين فى القاعدة رقم ٦٦ قول القائلين بالاكتفاء بالكتب عن المشايخ[2].

ويبدو أن الحكيم الترمذى كان قد قطع شوطا كبيرا لتحقيق الصفاء النفسى، والسمو الروحى، واكتساب المعرفة التى تقرب السالك من الله سبحانه وتعالى، وتفتح الطريق أمامه للترقى فى منازل القرب التى لا يدنو منها إلا من تسلح بصفاء النفس، ونقاء القلب، واستقامة السلوك وشفافية الروح. .

لهذا حين لم يجد من يرشده الطريق التزم بالعبادات حتى وقع فى مسامعه كلام أهل المعرفة، ووقع إليه كتاب الأنطاكى فنظر فيه، فاهتدى لشىء من رياضة النفس[3].

وقد يبدو للبعض بعد معرفة هذا عن الحكيم الترمذى أن يقول: إن الحكيم لم يكن يرى ما يراه كثير من شيوخ الصوفية من ضرورة حاجة السالك إلى شيخ يأخذ بيده، ويدله على الطريق. . وإنما كان يرى أن التقدم الروحى للسالك يتوقف على مجاهداته، وصدق رياضته، ودأبه المستمر.

وقد ذكر بعض الباحثين: أن هذا الاتجاه عند الحكيم يؤكده ويزيده وضوحا ما كتب الحكيم ردا على رسالة جاءته من الرى . ناقش الحكيم فى رده «جواب كتاب من الرى» قضية من القضايا الهامة التى شغلت فكر الصوفية، ولهم فيها موقف يكادون يجمعون عليه ما عدا الحكيم - وبعض شيوخ التصوف - تلك القضية هى «كيفية الوصول إلى الله » وهل يحتاج السائر إلى الله أن يستعين بشيخ يأخذ بيده، ويدله على الطريق؟ يكاد شيوخ الصوفية يؤكدون على حاجة السالك

---

(١) ابن عجيبة «الفتوحات الإلهية» ص٨٩ ط عالم الفكر.

(٢) ابن محمد زروق «قواعد التصوف» ص٤٠.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٥.

إلى شيخ يؤدبه ويعلمه ويبصره بمراحل الطريق، يأخذ بيده إذا عثر، ويشجعه إذا تراخى . . إلا أن الحكيم الترمذى لا يتابع الشيوخ على هذا الرأى، ولا يتفق معهم على - ضرورة هذا المنهج - وقد بدأ رأيه واضحا من رده على صاحب الرسالة[1].

وصاحب الرسالة يشكو للحكيم حاله، ويخبره أنه وصل إلى مقام لا يقوم فيه بعمل إلا بعد أن يرد عليه وارد إلهى يأذن له بالعمل. ومقتضى ذلك أنه لايجوز له أن ينطلق إلى عمل بغير إذن، ومن المفهوم أن ذلك إنما فى غير الفروض من الأعمال لأنها مطلوبة بمقتضى الأمر، فلا تحتاج إلى إذن جديد. أما أعمال التطوع فهى التى قامت المشكلة بشأنها. . ولكن هذا المريد أراد أن يتأكد فى حاله ومقامه، فصحب رجلا يرجو على يديه فتحا أكبر، فكانت النتيجة أن فقد ما كان فيه، ولم يجد فى شيخه الجديد تعويضا عنه[2]. . وهنا نجد الحكيم الترمذى يوجه اللوم إليه على ما فعل. فما دام قد وصل إلى هذا المقام وجب عليه أن يلزمه، حتى يكون الله هو الذى يتولى تحويله عنه إلى مقام آخر. . إما أن يذهب إلى مخلوق مثله يلتمس منه المعونة على أمره، كأنه لم يرض بما أقامه الله فيه أو كان هذا المخلوق يملك له عند الله شيئا، فجزاؤه الحرمان. . فهذا المريد قد تعجل ومثل هذه الأحوال تحتاج إلى مدة حتى يستحكم أمره فيها[3].

يقول الحكيم فى جوابه : «ووصفت أن شأنك ومبتدى أمرك أنك نلت منزلة لا تعمل شيئا إلا بإذن، ثم صحبت رجلا ممن ترجو الزيادة به، فتركت أمرك، وأقبلت عليه، فافتقدت الأمر الأول، وهكذا يكون شأن من يطلب الخالق بالمخلوق، الصادق فى الطريق يطلب ربه به لا بشىء سواه، ومبتداه كما ابتديت به أن لا تعمل شيئا إلا بإذنه إلا الفرض الذى قد لزم الخلق، فكان هذا منك انقيادا

(١) الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذى» ص٤٦ تحقيق مجلة منبر الإسلام ، ع٨ س٤٠ القاهرة.

(٢) الدكتور بركة «خمس رسائل من الحكيم الترمذى» ص٢٨٠.

(٣) المصدر السابق ص٢٨١.

للعبودية وتسليما للنفس إليـه، فكان سبيلك أن تدوم على هذا حتى تنظر بما يكون منه بعد هذا»[١] . . وبعد أن أجمل الحكيم له رأيه، أخذ يبين له الوسائل والطرق التي يرى أن الأخـذ بها يوصل صـاحبهـا إلى منزلة القرب من المولـى عز وجل، يجمل هذا أولا فى قـوله : «الصادق فى الطريق يطلب ربـه به لا بشىء سواه» ثم يأخذ فى تفـصيل هذه الوسائـل وهو يرى أن مفتـاح الأمر فى التوبة الصـادقة مما أحدث، ثم مـجاهدة النفس ورياضـتها، وإقـرارها بالاستكانة لله والخـضوع له، والتـبرى من الحـول والطول، والإقـامة على ذلك مـدة حـتى تخلص النفس من شوائبها، وتصفو من كدورتـها، وهذا هو الجانب الداخلى الذى لا يطلع عليه أحد وهو الجانب المهم.

ثم يرى الحكيم أن ذلك يبـدأ بأن يصاحبـه جانب عملى ظـاهر يكون أيضا بعيدا عن الرياء، ورؤية النفس، ويتحقق ذلك بأن يتطهر المريد، ثم يصلى ركعتين فى فـضـاء من الأرض بعيـدا عن الناس والشـهـرة، ثم يلزم هذا حـتى يفـتح له الباب[٢].

وقد ذكر الدكتور بركة - بعد دراسة وتحقيق جواب الترمذى «إننا نستطيع أن نلمح هنا أن الحكيم التـرمذى لا يـتفق مع رأى الكثـيرين من أئمـة التصـوف فى ضرورة الشيخ للمـريد، وتشديدهم فى ذلك إلى حد اعتبـار الشيطان شيخ من لا شيخ له. بل نجد أنه هنا يفترض عقوبة الحرمان لمن اعتمد فى سلوكه على شيخ. .

لكننا من جانب آخـر نرى أن ذلك قد يكون بسبـب أن هذا المريد لم يحسن اختيـار الشيخ الماهر بالطريق. أو لأن هذا المريد كان قد وصل إلى مـقام معين لم يعد يحتاج فـيه إلى مثل هذا الشيخ، وإنما يحتاج الصبـر فى انتظار ما تخرج له به رحمـه الله. . على كل نجد هذا النص يفـتح الباب بغـير شك لمريد يسلك بغـير شيخ. . »[٣].

---

(١) الدكتور الجيـوشى «رسائل الحكيم الترمذى» تحقيق ص٤٨ منبر الإسلام عـدد ٨، والدكتور بركة تحقيق ص٢٩٤ مجلة كلية أصول الدين العدد الأول.

(٢) الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذى» ص٤٧ منبر الإسلام.

(٣) الدكتور بركة «خمس رسائل من الحكيم الترمذى» ص٢٨٢.

ويرى الدكتور الجيوشي : أنه يحق لنا أن ندعى أن الحكيم لم يكن له شيخ معين يأخذ بيده ويسدد خطاه، وأنه انتفع بما كتبه الأنطاكى .

وقد آثر الحكيم أن يودع آراءه وأفكاره: كتبه ورسائله التى وصل إلينا منها عدد لا بأس به على الرغم من تباعد الزمن وامتداده. . وقد نقول: إن الحكيم وضع أصول مدرسة تعتمد فى نقل أفكارها على ما تسجله فى الكتب والرسائل، وأن الأنطاكى كان هو الملهم الأول لطريقها فى كتابه: «دواء القلوب» وجاء الحكيم فعبّد الطريق، وأوضح معالمه، وقدم له زادا كافيا من كتبه ورسائله العديدة، أودع هذا الاتجاه فى المقربين من تلامذته، ومن أشهرهم اثنان حملا اللواء بعده، وسارا على أثره، هما: أبو بكر الوراق الذى كان يسمى معلم الأولياء، والحسن بن على الجوزجانى الذى كان يلقب بجاسوس القلوب. . وكلاهما أودع آراءه وأفكاره: كتبه ورسائله[1].

ومع كل هذا، فإن الباحث يجد البحث يقوده إلى القول: بأن الحكيم إذا كان - بعد عودته إلى الوطن - بحث عمن يشترشد به، فلم يتيسر له ذلك، حتى وقع إليه كتاب الأنطاكى فنظر فيه. ألا يجوز أن يكون بعد ذلك قد اتخذ له شيخا؟ وخاصة أنه يقر وجود الشيخ وملازمة السالك له، بدليل أنه بحث فى البلاد عنه. . .؟؟

وليس هناك ما يمنع من أن يكون «جواب كتاب من الري» الذى أعده الحكيم الترمذى - ردا على صاحب الرسالة الذى طلب النصح من الحكيم - قد جاء لأن صاحب الرسالة كان قد وصل عن طريق شيخ له إلى المقام الذى وصل إليه. ثم شاء أن يصحب رجلا آخر يرجو الزيادة به، مما تحول الأمر معه إلى اعتقاد فى الشيخ الجديد. . . ولذلك تضمنت توجيهات الحكيم فى الجواب : «إن الصادق فى الطريق يطلب ربه به لا بشىء سواه» وهذا من الحكيم لا يتعارض مع ملازمة

(١) الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد من العبادة» ص١٥.

السالك للشيخ، لأن الشيخ يرجع إليه فيما يرد، أو يراد[1]. وقد يساعد على هذا الإستنتاج المثل الذى ضربه الحكيم لهذا المريد الذى صحب رجلا آخر يرجو الزيادة به. قال : «هو بمنزلة عبد السبى، لا يعرف أمر مولاه، وقد ألقى بيده سلما، ينتظر ما يأمره مولاه، فهو ينتهى إليه، حتى إذا أتت عليه المدة بقدر ما يعرف أخلاق السيد وقصده ومراده، وضرر أمره ونفعه، وصلح للتفويض إليه أعطاه رأس ماله، وفوض إليه أموره، فهو يأخذ ويعطى فى ماله، ويضع ويرفع ويسوس عبيده الذين هم دونه، ويشرف على أمور سيده، فلا يحتاج إلى إذن فى كل كلام. لأنه قد عرف أمر مولاه، واستبطنه، فصلح لتدبير أمره وسياسة عبيده، فإذا ذهب هذا العبد، وهو سبى بعد، فوضع يده فى يد سبى مثله لم يبلغ هذا المحل، ولم يصلح لتدبيره وسياسته، وهو مثله ضعيف، فقد ترك طريقه وضيع أمره»[2].

وقد تظهر تفسيرات أخرى للنص الوارد فى «جواب كتاب من الرى» إذا توفرت المعلومات الوافية المحيطة بهذه المراسلات، واتضحت المعالم حولها، وخاصة أن بعض مؤلفات الحكيم المخطوطة لم يكشف عنها النقاب بعد. وقد ذكر الهجويرى فى كتابه «كشف المحجوب» أن للحكيم الترمذى كتابا بعنوان : «تاريخ المشايخ»[3]. ويبدو أن هذا الكتاب اعتمد عليه الهجويرى فى ترجمته للأئمة والشيوخ الأوائل[4]. وهذا الكتاب لا يزال مصيره مجهولا، ولعل الوصول إليه يكشف عن معلومات ذات أهمية. وهناك كتاب آخر لازال مفقودا وقد ذكره الحكيم فى رسالته « جواب كتاب من الرى » عنوانه: «سيرة الأولياء»[5].

---

(١) محمد زروق «قواعد التصوف» ص٣٩.

(٢) الحكيم الترمذى «رسائل الحكيم الترمذى» تحقيق الدكتور الجيوشى ص٤٨ ، منبر الإسلام ع٨ س٤٠.

(٣) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ١ ص ٢٤٣ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٤) دكتورة إسعاد «كشف المحجوب» المقدمة جـ١ ص١٤٥.

(٥) الحكيم الترمذى «جواب كتاب من الرى» ص٤٧ منبر الإسلام ع٨ س٤٠.

وإذا كان بعض الدارسين يرى أن الحكيم أسس مدرسة صوفية تقوم على نشر الكتب والرسائل، وأن المقربين إليه من تلامذته ساروا على نفس المنهج[1]. . وهذا يعنى أن هذه المدرسة لا تعتمد على الشيوخ، ولا تهتم بالمريدين . .- فإن كتب التراث الإسلامى أفادت أن هناك طريقة باسم «الطريقة الحكيمية» تنسب إلى أبى عبد الله بن علـى الحكيم الترمذى[2]. . ويقول الهجويرى فى كتابه «كشف المحجوب» تحت عنوان «الحكيمية»: «أما الحكيميون فينتمون إلى الحكيم الترمذي»[3]. . وهذا يوضح للباحث أن الحكيم كان شيخ الطريقة، وللطريقة مريدون، ويقال للمريدين: «الحكيميون» ويضاف إلى كل هذا أن كتب الطبقات وتراجم الرجال أفادت أن مريدى الحكيم الترمذى، أصبحوا شيوخا، لهم مريدون[4].

وقد وجدنا فى رسالة للحكيم الترمذى، يجيب فيها الترمذى عن أحد الأسئلة الواردة إليه عن كيفية السلوك. فيقول: «لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم، فإن كان الوهم حاكما عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على شيخ، مميز، عارف»[5].

ولا شك أن كلام الحكيم الترمذى فى هذه القضية يعد عند الباحثين وأهل المعرفة دليلا على اتخاذ الشيخ حيث كان الناس يفهمون أن مدرسة الحكيم تعتمد على بث أفكارها عن طريق الرسائل ونشر المعرفة، دون الاهتمام بالشيوخ فى تربية المريدين فجاءت هذه الرسالة من الحكيم لتضعنا أمام حقائق مفيدة فى الطريق.

---

(١) الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد» ص١٥.
(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ١ ص ١٣٦.
(٣) المصدر السابق جـ٢ ص ٤٤٢.
(٤) المصدر السابق جـ١ ص٣٥٤ ، ٣٥٩.
(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك» مخطوط ورقة رقم ١٤٧ مجموع ٣٥٣ خزانة تطوان «شمال المغرب».

إن كمـالات الله تعالى لا تتناهى ، وعظمتـه لا تطاول ، وعطاءه للخلق لا يتوقف ولا ينقطع ورحمته بهم وسعت كل شيء . .

ولقد جاءت رسـالة الله تعالى إلى خلقه، ونزل وحيه إلى عبـاده، وفيه من كمـاله وعظمته ورحمـته، ما يطبـهم، ويصلح شأنهم ، ويرتقى بهم إلى ما فـيه خيرهم. . الأمـر الذى يؤدى فطريا إلى أن تتحرك نفس الإنسـان من خمود، وأن تستيقظ من سبات، وأن تختلط فيها بواعث الرغبة بعوامل الرهبة، وأن تمتزج فيها دوافع الخـوف وموجـبات الرجـاء. . ولا تلبث النفس متى تحـركت هذه الحـركة الصادقـة، ونهضت فيـها هذه النوازع الإيجـابية إلا أن تحبس جـهدها على الحق، وتوقف طاقاتها على الخير، وتجند إمكاناتها للطاعة، وتألف طريقها إلى المعروف. ومع تساوى المسلمين فى العقـيدة ، وإقامـة الفرائض، فـإنهم يتفاضـلون حسب استعـدادهم وجهادهم فى تزكـية أرواحهم، وتحليتـها بالفضائل، وعلو الهـمة فى طلب الله، ومحبته تعالى وإيثاره على ما سواه.

قال تعالى: ﴿ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً (٢٣) ﴾ [الأحزاب].

وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (٣٢) ﴾ [فاطر].

والحكيم الترمذى قد نشأ فى بيت علم، والنـشأة العلمية التى نشأها الحكيم كانت امتدادا لجهود أبيه من قبله، فأبوه على بن الحسن بن هارون الترمذى المحدث الذى حدث ببغـداد. . ولا شك أن نشأة الحكيم كانت ذات تأثير عليـه فى الإقبال على الدراسة وتفرغه لها، والاهتمام بها دون غيرها منذ حداثته[1].

---

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ١٨٢ .

ولقد ظل الحكيم منذ نعومة أظفاره يدرس علم الآثار وعلم الرأى ، وهذان العلمان من أسنى العلوم التى كانت تطلب فى عصره، بحيث يكفى الواحد منهما لنسبة صاحبه إلى سؤدد العلم وشرفه. . ويستحسن أن لا نغفل عن أن هناك أثرا صادف لدى الحكيم الترمذى استعدادا فظل ينمو وينمو حتى ظهر أخيرا فى تحوله الصوفى ، هذا الأثر هو ما لاحظه الترمذى نفسه فى تفريقه بين أهل الرأى وأهل الحديث، من حيث الأخلاق والسلوك[1] . . يقول فى «المسائل المكنونة» تحت عنوان أصحاب الفقه وأهل الحديث: «وأهل الحديث كثر تردد هذه الأخبار على أسماعهم فخلصت إلى النفوس منهم. شاءت أو أبت، فذللتها وقمعتها، وإن لم يتصدوا لها، فرئى أثر ذلك وبركته عليهم»[2].

«فلين القلب، ورقة الفؤاد ، وخشوع النفس، وخضوع الجوارح، من المميزات التى امتاز بها أهل الحديث على وجه العموم، وهى فى نفس الوقت من الاستعدادات التى تهيئ المرء للسلوك الصوفى ، وقد كان أبوه من المحدثين، فلا غرو أن تنطبع هذه الصفات فى نفس ولده، فتؤثر فيه وتجعله بدوره على استعداد كاف للسلوك الصوفى عندما تظهر دواعيه وتتهيأ أسبابه. .

«ولم يكن الحكيم ممن تكفيه دراسة علم الرأى وعلم الآثار، بل لعله كان لا يجد فيهما الذى كان يتشوق إليه بشوق غالب، ونفس طلعة، لا تهدأ ولا تستقر، وظل شعوره بهذا النقض كامنا فى أعماق نفسه، بوجهه من حيث لا يدرى فى وجهة أخرى ، لم يكن يفكر فيها، ولا يلتفت إليها، بل كان ما يتميز به كل منهما عن الآخر عاملا من عوامل الصراع الخفى فى نفس الحكيم الترمذى ، ولم يجد هذا الشعور وسيلة إلى الظهور والتعبير عن نفسه إلا بعد أن بلغ الشيخ السابعة والعشرين من عمره، وألقى عليه حرص الخروج إلى بيت الله الحرام»[3].

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ١٨٢ . بتقديم وتأخير فى العبارة.

(٢) الترمذى «المسائل المكنونة» ص٤٨ بتحقيق الدكتور الجيوشى ط دار التراث.

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ص١٨٢.

فأخـذ أهبتـه للحج، وتابع رحلته إلى مكة، وقـضى هناك فتـرة فى رحاب الكعبة، مجاورا يدعو الله ، ويتضرع إليه ويناجيه، وقد وصف لنا تلك اللحظات الحاسمة فى رسالتـه «بدو شأن أبى عبد الله» فقال: «فقدمت مكة فى بقـية شعبان ورزقنى الله المقام بهـا إلى وقت الحج، وفتح لى باب الدعـاء عند الملتزم، فى كل ليلة سحرا، ووقع على قلبى تصحيح التوبة، والخروج مما دق وجل، وحججت ، فرجعت وقـد أصبت قلبى ، وسألته عند الملتـزم فى تلك الأوقات أن يصلحنى ، ويزهدنى فى الدنيا ، ويرزقنى حـفظ كتابه، وكنت لا أهتدى لشـىء من الحاجات غير هـذا، فرجعت وقد ألقى على حـرص التحفظ للقرآن فى طريقـى ، فأخذت صدرا مـنه فى الطريق، فلما وصلت إلى الـوطن يسر الله على ذلك بمنه ، حـتى فرغت منه، فـأقامنى ذلك بالليل فكنت لا أمل من قراءتـه حتى أنه كان ليقـيمنى ذلك إلى الصباح ووجدت حلاوته»[1].

ومن هذا النص يكشـف الحكيم التـرمذى عن المرحلـة الثانيـة من مـراحل مجهـوداته وسلوكه، فقد أتقن فى المرحلة الأولى علم الفقـه والحديث، واستكمل ما يحتاج إليه من الأخذ عن المحدثين فى ترمذ والعراق والبصرة والكوفة.

ويبدو أن رحلة الحج هذه كـانت بمثابة نقطة تحول فى حـياة الحكيم الفكرية والروحية، حـيث بدأ مرحلة الرياضة والمجاهدة والسـعى الدائب إلى ما يقرب إلى الله، ويدنيه من رضـاه. . لأنه وجد فى رحاب البـيت الحرام متسـعا من الوقت، وصفوا من الزمن، يعود فـيه إلى نفسه ليكتنه أسرارها، ويسبـر أغوارها، فتنفست انفعالات كان تعتلج فى نفسه وبرزت من أعـماقه أحاسيس، ملكت عليه الشعور، فاهتدى أول ما اهتدى إلى الدعاء. .

والدعاء هو مخ العبادة، وله منزلة كبيرة عند الله، لأنه الحبل الذى يتعلق به الإنسان ليصله بربه، ويكون دليل القرب منه جل شـأنه، ومنزلة الدعاء من العبادة كمنزلة الرأس من الجسد، فهـو دعامة أساسية فى العبادة ، والدعاء تعـبير طبيعى

(١) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله » ص١٤.

عن إحساس نفسى وشعور حى لدى الإنسان الذى يدرك وجود حقيقتين فى حياته: «الله والإنسان» ويدرك النسبة الحقيقية بين الوجودين: وجود الله الذى هو مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم، ووجود الإنسان الذى هو وعاء الفقر والحاجة والمسكنة، المتقوم بالإفاضة، والعطاء المستمر.

والحكيم الترمذى بعد أن فتح له باب الدعاء ، وقع على قلبه «تصحيح التوبة» وتلك مرحلة من مراحل المجاهدات رأى الحكيم أنه لابد منها كى يخلص لله. لأن التوبة سبيل مهيع لاصلاح الفرد، وتشد الإنسان إلى الصلاح شدا، وتبعث فيه دائما أمل الاستقامة ، وتؤهله للخير والفضيلة.

وبعد فتح باب الدعاء ، وتصحيح التوبة، وجد الترمذى نفسه يتجه نحو التصوف والسير فى طريقه، بعدما حصل القسط الوافى من ألوان العلوم والمعارف الأخرى، وقد ألقى بثقله إلى حفظ القرآن الكريم وهو فى طريق عودته، وتم له حفظه جميعه بعد وصوله إلى وطنه «ترمذ» وأخذ القرآن من إحساسه وقلبه ووجدانه كل مأخذ، حتى كان يقطع الليل كله يتلوه إلى مطلع الفجر، وحتى وجد فى قلبه حلاوته، وانشرح صدره لنوره»[(١)].

لقد تغير إذن - مركز الاهتمام ، وانتقل انتقالا كليا، فلم يعد تهمه المعرفة العقلية لأنه قد حصل منها ما كان كافيا لمثله، ولكن الذى أصبح يهمه الآن ما هو مستكن وراء هذه المعرفة مما لا يدرك إلا بالذوق، ومما يشبع كلتا العاطفتين: عاطفته الجياشة نحو الله، ونحو معرفته ؛ لذلك أخذ فى تتبع محامد الرب تبارك اسمه[(٢)]. ويقول الحكيم فى ذلك : «فأخذت أتتبع من الكتب محامد الرب، تبارك اسمه، والتقاط محاسن الكلام، من طريق العظات، ومما يستعان به على أمر الآخرة»[(٣)].

---

(١) راجع الدكتور الجيوشى مقدمة «المسائل المكنونة» للترمذى ص١٢.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٨٦.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٥ من كتاب ختم الأولياء .

لكن هذه النقلة - التى لم يكن الترمذى يستعد لها - جعلته يحس بما يشبه الحيرة، فقد انقطع فى هذا الطور الجديد عن مألوفه، واتجه اتجاها لا معرفة له به وترك غاية كانت واضحة بينة، إلى غاية لم يتضح له شيء منها بعد، فهو ينظر ليرى ما أمامه فلا يدركه، ولا يعرف كيف يتوافق معه[1].

ولم تصرفه هذه الحيرة عما هو فيه، بل زادته تشبثا واستمساكا ، لأن عمق الحب الذى جعله يندفع إلى تتبع محامد الرب، ظل كما هو مسيطرا عليه، يدفعه إلى الثبات والتغلب على هذه الحيرة التى وقع فيها، حتى أصبح كالمسيَّر المستسلم لما يراد له، دون أن يعرف ماذا يراد له. ولم يكن له ملجأ حينئذ إلا الإقبال على نواحى العبادة من الصوم والصلاة[2]. ومن كلام الحكيم قوله: «وأسترشد فى البلاد فى أجد من يرشدنى الطريق، أو يعظنى بشيء أتقوى به، وأنا كالمتحير لا أدرى أى شيء يراد لى إلا أنى أخذت فى الصوم والصلاة»[3] .

يقول الدكتور بركة: لكن الحال ظل هو الحال، لأنه لم يكن قد عرف من قبل غير ما كان يدرسه فى علم الآثار والرأى . وهو ذو منهج يختلف عن المنهج الذى ينبغى اتباعه فى مثل حاله الجديدة، ولم يكن لديه من معرفتَه شيء، فأقبل عليه ولم يعرف منهجه أو أسلوبه أو طريقته بعد[4].

ولا شك أن حيرة الحكيم، قاسى منها الكثير، وكان لا يعرف إلى أى اتجاه يسير، ولقد حدث مثل ذلك للغزالى حيث لم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعى الآخرة، قريبا من ستة أشهر، وانتهى الأمر فى هذا التجاذب بأن اعتقل لسانه، وغمر قلبه حزن أثرَّ على صحته فالتجأ إلى الله الذى يجيب المضطر

---

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص١٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص١٨٦ .

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٥ ط بيروت.

(٤) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص١٨٧ .

الذى لا حيلة له، فأجابه الله الذى يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب(١).

فالترمذى مر بفترة قلقة أشبه ما تكون بالحيرة التى تنتاب السالك فى محاولاته اكتشاف النفس أو الاطمئنان إلى طريق الهدى ، فهام على وجهه يبحث عن مرشد أو واعظ يأخذ بيده، فلا يجد من يوجه طريقه، ويسدد خطاه، ويبدو أن الخوف والقلق قد اشتد به خلال هذه الفترة الحرجة، ولم يجد خيرا من الصلاة والصوم. . ولم يزل الحكيم على تلك الحال حتى اهتدى إلى سماع أقوال العارفين وأهل المعرفة، وأثناء بحثه عن معين على الطريق وقع فى يديه كتاب «الأنطاكى» ويبدو أنه يقصد كتاب «دواء القلوب» لأحمد بن عاصم الأنطاكى ، فقد أقبل على قراءته، واهتدى بواسطته إلى طريق رياضة النفس(٢).

واستقبل بذلك مرحلة من مراحل رياضة النفس التى بدأ فيها تجاربه الروحية الأولى وأخذ فيها يلمس آثار هذه الرياضة ونتائجها فيما يشعر به من تقدمه الروحي، فشجعه ذلك، وأخذ يضع لنفسه منهجا صارما دفعه إلى المضى فيه قدما ما آنسه من صفاء قلبه، وشفافية فى روحه(٣).

ويصف الحكيم هذه التجارب وآثارها فيقول: «فلم أزل كذلك حتى وقع فى مسامعى كلام أهل المعرفة، ووقع إلى كتاب الأنطاكى فنظرت فيه، فاهتديت لشىء من رياضة النفس، فأخذت فيها، فأعاننى الله، وألهمت منع الشهوات نفسى ، حتى صرت كأنى أعلم على قلبى الشىء بعد الشىء ، حتى ربما كنت أمنع نفسى الماء البارد، وأتورع عن شرب ماء الأنهار، فأقول : لعل هذا الماء جرى فى موضع بغير حق، فكنت أشرب من البير أو من الوادى الكبير»(٤).

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص٣٥ ط دار الكتاب اللبنانى .
(٢) الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكنونة» ص١٢ ، ١٣ .
(٣) الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد» ص١٣ .
(٤) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٦ .

تجارب روحية يمضى فيها الحكيم الترمذى ، ذات منهج صارم، حتى كان يمتنع عن شرب الماء البارد ليكون بعيدا عن رفاهية النفس، ويتورع عن شرب ماء الأنهار خشية أن يكون قد جرى فى موضع بغير حق..

«ولا شك أن هذه المغالاة إنما كانت تحدث من الحكيم فى أوقات استغراقه، ووقوعه تحت سيطرة العاطفة الغلابة، التى تقهره على التورع والمبالغة فيه، لكى يتحقق منه وله، ما كان طلبه أثناء إقامته بمكة»[1].

ويذكر الحكيم فى كتابه «بدو شأن أبى عبد الله»: ما يمكن أن نعتبره مرحلة أخرى متقدمة فى مراحل المجاهدات والسلوك. فيقول: «ووقع على حب الخلوة فى المنزل، والخروج إلى الصحراء، فكنت أطوف فى تلك الخربات والنواويس[2] حول الكورة، فلم يزل ذلك دأبى ، وطلبت أصحاب صدق يعينونى على ذلك، فعز على ، فاعتصمت بهذه الخربات والخلوات[3].

وقد بدأ الترمذى فى هذه المرحلة ملتزما بالعزلة والخلوات، فقد كان يخلو بمنزله مرة، أو يخرج إلى الصحراء أخرى ، أو يطوف بالخربات ومقابر الأموات ثالثة.. وإذا كانت هذه العزلة والخلوة قد حببت إليه وأصبحت من مظاهر رياضته النفسية، فإنه لم يمتنع امتناعا كليا عن الاختلاط بالأصحاب إلا لفقدانه منهم أصحاب الصدق الذين يعينونه على ما هو فيه،وذلك لأنه قد أصبح مركز الحس والوجدان على هذا الاتجاه، بحيث لا يمكن أن يلتفت إلى غيره، وكل ما يشغله أو يصرف انتباهه عنه، أو يقطع استغراقه فيه يصبح كريها ثقيلا غير محتمل، وفى مثل هذه الحال لا يمكن له أن يختلط إلا بمن يكون له نفس الاتجاه، المشتغل بنفس ما يشغله ، حتى يجد فيه عونا على طريقه، فإذا لم يجد كان النفور من الناس

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص ١٨٨ .

(٢) النواويس مفردها ناووس ، ولها معنيان: ١- متاع على هيئة صندوق من حجر أو خشب أو معدن تودع فيه الموتى. ٢- الخلاء أو المكان الذى توجد فيه مقابر الأموات. والمعنى الثانى هو المراد فى هذا الموطن، «ختم الولاية» ص١٥ ، ١٦ الدكتور عثمان يحيى .

(٢) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٦.

والاختلاط بهم شعورا طبيعيا، وكان اللجوء إلى العزلة والخلوة إجراء طبيعيا أيضا، يعتصم بها عما يقطع عليه سعيه وجده واجتهاده[1].

ويذكر الدكتور بركة أن الحكيم قد بين هذا المعنى فى رسالته التى كتبها إلى محمد بن الفضل البلخى، حيث جاء فيها: «وأما ما ذكرت من شأن الاستخفاف بالإخوان، وسقوط من فعل ذلك عن الله تعالى، فأين ذلك الأخ؟ أنا فى طلبه عطشان، ومكانه منى على العاتقين، وأشفار العينين.

وإنما يكون أخوك من سقياهما من مشرب واحد، ومرعاهما فى مرتفع واحد، ومركبهما واحد، من حظ واحد، إلى رب واحد.

فأما من تباينا فى هذه الصفات فلا يأتلفان إلا على التداوى والتعايش، وإخوان المداراة والمعايشة كانوا فى السلف الصالح الذين خلوا يتعايشون ويتأخذون على سلامة الصدور، وسخاوة الأنفس.

فأما اليوم فقد تبدل بالسلامة خبا ودهاء، وبسخاوة الأنفس طمعا وبخلا. فرد السلام على مثل هؤلاء ومناولة اليد، والكشر فى وجوههم كثير كثير والاشتغال بهم بطالة. إنما يقتضيك الله من أمورهم أن ترحمهم رحمة يسلموا منك قلبا ويدا ولسانا وفعلا[2].

فالمسألة ليست استخفافا بالإخوان، ولا استكبارا على الناس.. وإنما هى مسألة مشارب تتفق، واتجاهات تأتلف، فإذا اتفقت المشارب أمكن الاجتماع، وإذا اختلفت صعب الاجتماع إلا على أساس من التعايش والمداراة.

وقد كان يمكن ذلك لو كان الناس على ما كان عليه السلف من سلامة الصدر، وسخاوة النفوس. أما وقد فسدت النفوس وضاقت الصدور، فقد أصبح

---

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ١٨٩.

(٢) الترمذى «خمس رسائل من الحكيم الترمذى» تحقيق الدكتور بركة مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة عدد سنة ١٤٠١هـ ص٣٠٥، ٣٠٦.

الاجتماع على التعايش والمداراة أمرا صعبا كذلك. وإذا اشتغل الإنسان بذلك أضاع وقته وجهده وحاله مع الله. وإنما يكفيه فى ذلك ما يكون بينه وبين الله فى شأنهم ، وهو أن ينظر إليهم نظرة رحمة بحيث لا ينالهم منه أذى لا بالفعل، ولا بالقول ولا بالضمير[1].

على أنه ينبغى أن لا نأخذ هذا العكوف على الخلوة والعزلة من مظهرها الخارجى فحسب ونصفها بالسلبية المطلقة، لأنه فى الوقت الذى يبدو فيه هادئا بعيدا عن كل نشاط ظاهر، عقلى أو ذهنى أو حتى عضلى ، يكون نشاطه الباطنى فى أشد درجاته فاعلية وإيجابية بحيث تكون له السيطرة الكاملة على كل ملكاته ، بل وعلى حواسه. . فهو يوقف نشاطه الظاهرى ليعطى المجال لنشاطه الباطنى ، وما يزال مستغرقا فى تجربته إلى أن تتمكن عاطفته من السيطرة على مشاعره الظاهرة، وتتفتح عين بصيرته، فتجلو له من شئونه ما لم يكن يراه بعين بصره، وتنشط هذه الحاسة التى يسميها بعض الباحثين، «الحاسة الكونية» للاتجاه به إلى خالقها، وتنطلق إرادته الروحية قوية ثابتة لتسلك به طريق الصفاء الروحى ، ويكون حينئذ قد بدأ يسير فى طريقه نحو إشباع هذه العاطفة الإنسانية الكمينة المتجهة بأشواقها الغلابة نحو الله، ونحو معرفته[2].

ولا يمكن إذن أن يدعى على مثل هذه العزلة أنها عمل من أعمال البطالة، مغلفة تحت غلاف دينى ، لأنها - على النقيض من ذلك تماما - أشق معاناة ، وأصعب مراسا من الأعمال الأخرى التى يستعان عليها بالاندماج بين الجماعات من أخوة الدين. وقد أدرك الحكيم ذلك، ولم يجد من يعينه على حاله، فاعتصم بالخربات والخلوات، يعانى فيها وحيدا جهده الصامت العنيف[3].

---

(١) راجع الدكتور بركة «مقدمة خمس رسائل من الحكيم الترمذى» ص٢٨٧، ٢٨٨ مجلة كلية أصول الدين.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٨٩.

(٣) المصدر السابق ص١٩٠.

ولقد ذكر الغزالى : أنه آثر العزلة، حرصا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر، وكان فى أثناء هذه الخلوات تنكشف له أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها[1].

وذكر الغزالى فى كتابه «المنقذ من الضلال»: «أنه من أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتا، ويقتبسون منهم فوائد... ثم يترقى الحال من مشاهد الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق»[2].

والحكيم الترمذى فى مواضع من رسائله يذكر أن المكاشفات والمشاهدات هى بمثابة محلات للراحة، يستجم فيها السالك، ويستروح من شدة ما يعانيه، ويتزود لاستئناف سيره[3].

والمكاشفات: مكاشفات العيون بالأبصار ،ومكاشفات القلوب بالاتصال، والمكاشفة: حضور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستتر على الفهم[4]. فالقلب قد أيقن أن ما يتكشف له هو الحق، وأنه واضح له بلا افتقار إلى بيان أو تأمل أو برهان[5].

أما المشاهدات فهى الدرجة العليا، وهى رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين.. وأهل المشاهدة على ثلاثة أحوال. فالأول منها: الأصاغر، وهم المريدون. يشاهدون الأشياء بعين العبر، ويشاهدونها بأعين الفكر. والثانى : الأوساط، وهؤلاء قال فيهم الخزاز: الخلق فى قبضة الحق وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى فى سره ولا فى همه غير الله تعالى ..

---

(١) الغزالى «المنقذ من الضلال» ص١٢٦ تحقيق الدكتور عبد الحليم بحمود ط دارالكتاب اللبنانى .

(٢) الغزالى «المصدر السابق» ص١٢٧ .

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ١٩٠ .

(٤) الدكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص٢٤٩، ط دار المسيرة ببيروت.

(٥) الدكتور محمد حسن الشرقاوى «ألفاظ الصوفية ومعانيها» ص٢٨٠، ط دار المعرفة بالإسكندرية.

والثالث : ما أشار إليه عمرو بن عثمان المكى : أن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت ، فشاهدوه بكل شىء ، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه، ولهم، وبه[1].

ومن هذه المكاشفات والمشاهدات ما قصه الحكيم فى «بدو شأن أبى عبد الله» من الرؤى ، فقد ذكر رؤيتين اثنتين رآهما الحكيم بنفسه - فيما يرى النائم ، وما عدا ذلك من الرؤى التى قصها علينا فقد رأتها له زوجه، أو رآها له آخرون، وهو يذكر هذه الرؤى ، ويعول عليها جميعا بنفس الدرجة التى يعول بها على رؤياه الشخصية[2].

أما الرؤيتان اللتان رآهما بنفسه، فالأولى منهما تشير إلى درجة صلته بالرسول ﷺ. والثانية إلى علاقته بربه. . وجاء فى الأولى قوله: «فبينما أنا على هذه الحال، إذ رأيت فيما يرى النائم كأنى أرى رسول الله ﷺ دخل المسجد الجامع فى كورتنا، فأدخل على أثره، فألزم اقتفاء أثره. فما زال يمشى حتى دخل المقصورة وأنا على أثره، ومن القرب منه، حتى كان أكاد التزق بظهره، وأضع خطاى على ذلك الموضع الذى يخطو عليه حتى دخلت المقصورة، فرقى المنبر، فرقيت على أثره، كلما رقى درجة رقيت على أثره، حتى إذا استوى على أعلاها درجة قعد عليها، فقعدت عند الدرجة الثانية من مجلسه، عند قدميه، ويمينى إلى وجهه، ووجهى إلى الأبواب التى تلى السوق، وشمالى إلى الناس، فانتبهت من منامى وأنا على تلك الحال»[3].

وجاء فى الرؤية الثانية قوله: «ثم من بعد ذلك بمدة يسيرة، بينما أنا ذات ليلة أصلى ، فثقلت، فوضعت رأس فى مصلاى ، جنب فراشى ، إذ رأيت صحراء عظيمة لا أدرى أى مكان هو، فأرى مجلسا عظيما، وصدرا مهيئا لذلك

---

(١) الدكتور عبد المنعم حفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص٢٤٤ ط دار المسيرة بيروت.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ١ ص١٩٠.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٦ الفقرة ٣ «ختم الأولياء» ط بيروت.

المجلس، وحجلة مضروبة، لا أقدر على صفة تلك الثياب، وذلك الستر، فكأنه يقال لى : إنه يذهب بك إلى ربك، فأدخل تلك الحجب، فلا أرى شخصا، ولا صورة. إلا أنه وقع فى قلبى أنى لما دخلت وقع على الفزع فى ذلك الحجاب، فأيقنت فى منامى بالوقوف بين يديه، فما لبثت أن رأيت نفسى خارجا من الحجب، بالقرب من باب الحجاب، واقفا وأنا أقول: عفا عنى ، وأجد نفسى قد سكن من الفزع»[1].

ولا شك أن وقائع الرؤيا التى قصها علينا الحكيم الترمذى ، كانت بمثابة بشرى له تدخل الأمن إلى قلبه، وتشيع فيه الطمأنينة، لأنه فى طريقه يقفو خطى رسول الله ﷺ. وما دام الأمر كذلك فلا خوف عليه من إنكار الناس ولومهم.

ولا يخفى أن هذه الرؤى فى حياة الحكيم كانت علامة ظاهرة على عمق التجربة الروحية وصدق صاحبها. ومن شأن هذه الرؤى أن تزيد صاحبها ثباتا وقوة على المضى فى الطريق فهى ذات تأثير مزدوج فى نفس السالك من حيث إنها تترجم له عن الحقيقة، أو عما يجده فى أعماق نفسه بصورة صريحة أو بصورة رمزية، ثبت فى نفسه الثقة بما حصل فى يده، أو بما وصل إليه، وتوحى إليه بما ينبغى أن يبذله من جهد أكبر، وبالمعالم التى ينبغى له أن يتبعها. ومما لا شك فيه أن هاتين الرؤيتين بذاتهما، ثم بمضمونهما، كانتا ذواتى تأثير كبير على الحكيم فى سلوكه طريقه، وفى مضيه قدما فى هذا الطريق[2]. واستمر الحكيم فى الطريق يأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة، ويؤثر العزلة والبعد عن الناس ولجأ إلى النجوى والدعاء، حتى أنس من نفسه قوة، واتضحت أمامه المعالم[3]. . ويقول فى هذا : «فدام لى شأن رياضة النفس، من تجنب الشهوات، وقعود فى البيت، على عزلة

(١) المصدر السابق ص١٦ ، ١٧ الفقرة الرابعة.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٩١.

(٣) راجع الدكتور الجيوشى «مقدمة منازل العباد من العبادة» ص١٥.

من الخلق، وطول نجوى من الدعاء، فانفتح لى شىء بعد شىء، ووجدت فى قلبى قوة وانتباها»[1].

وحين وجد القوة والانتباه، ووضوح معالم الطريق، وسلامة السلوك، بحث عن إخوان يعاونونه الطريق، واتخذ لهم مجلسا ، يجتمعون فيه للتذاكر والمناظرة والدعاء والتضرع فى وقت الأسحار، ويقول فى ذلك :«وطلبت من يعيننى فكان يكون لنا اجتماع بالليالى ، نتناظر ونتذاكر وندعو ونتضرع بالأسحار»[2]. .

وكان طبيعيا أن يخوض الحكيم ومن معه فى أمور القلب، والذوق، والوجدان، ويتخلل حديثهم إشراقات وإشارات لا يفهمها إلا ذوو الأذواق الخاصة، والمواجيد، ولاشك أن جانبا من هذه المذاكرات، والإشراقات، والإشارات، كان يتحدث بها بعض رواد المجلس فى الخارج، ويتناقلون ما يدور بينهم، وينقلون عن الحكيم ما يقولون. . ولم تنل هذه اللمحات الروحية القائمة على الذوق والرياضة رضا بعض الشيوخ الذين كانوا ينهجون فى فهم الدين وأوامره منهجا آخر يدور فى فلك الألفاظ وفهمها الظاهر[3].

ويبدو أن هذه المجالس كانت تحفل بكثير من إشارات الصوفية، ولمحات العارفين فى أمور لم يألف الناس الخوض فيها أو تناولها على هذا النحو الذى يطلق فيه العنان لإشراق النفس، ونور القلب، فيلهم أهله فهما فى آية من كتاب الله، أو شرحا لحديث من أحاديث رسوله الكريم، أو تعليلا لأمر من الأمور التى كانت مجالا يخوض فيه الناس فى ذلك الوقت، وكانت مثار أخذ ورد بين العلماء الباحثين، وقد اختلفت نظرتهم إليها وحكمهم عليها، تبعا لاختلاف المنزع والمنهج والقدرة على الاستنتاج والحرية فيه، أو تبعا لارتباط الباحث بمنهج معين، والسير على منوال خاص لا يحاد عنه فى تفسير الأمور وتعليلها[4].

---

(١) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٧ .

(٢) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٧ .

(٣) راجع الدكتور الجيوشى «منازل العباد من العبادة» ص١٦ .

(٤) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره» ص٢٢، ٢٣ .

وقد كـان من نتائج هذا الاختـلاف أن سعى الواشـون بالحكيم ورأوا أن ما يذكـر فى مجـالسه يـعد انحـرافا. لذا بدأوا يكـيدون له. . ويصـور ذلك الحكيم الترمذى فيـقول: «فأصابنى غموم من طريق البهتـان والسعايات وحمل ذلك على غـيره مـحمله، وكـثـرت القالة، وهان ذلك كله عـلى ، وسلط على أشبـاه ممن ينتـحلون العلم يؤذوننى ويرموننى بالـهوى والبدعـة وأنا فى طريقى ليـلا ونهارا، دؤوبا دؤوبا»[1].

وقد يكون هذا الذى حـدث اختبـار لمدى الصدق فى السلوك، والثبات فى الطريق، فإن الصادقين المخلصين لا يأبهون لما يلاقونه من أنواع الفتن والبلايا، ولا قصدهم عن الحقائق التى تكشفت لهم، افتراءات المفترين. . ولهذا لم يهتم الحكيم بهؤلاء. بل ظل على حاله مستغرقا فى الطريق، لا يتوقف ولا يهدأ ولا يستريح، والفتنة تزداد ، والشائعات تنتشر ، ويبدو أن موقف الحكيم السلبى ، وعدم تصديه للرد عليها، جعل الفتن تقـوى وتعنف ، حتى وصل الأمر إلى والى بلخ، فأرسل محقـقا يبحث له هذا الأمر، وقداتهم الحكيم لديه بأنـه يتكلم فى الحب ، ويفسد الناس، ويبتدع ، ويدعى النبوة ، وأقل هذه التهم - وهى تهمة الكلام فى الحب - كان كافـيا لتبرير أقـسى العقوبات ، ولعله بناء على ذلك قـد أخرج إلى «بلخ» أو لعل والى «بلخ» طلبه إليه وهناك كتب عليه قباله أن لا يتكلم فى الحب»[2].

ويصور الحكيم هذه المحنة فيـقول: «حتى اشتد البـلاء، وسار الأمر إلى أن سـعى بى إلى والى «بلخ»[3] وورد البـلاد من عنده من يبـحث عن هذا الأمـر ،

---

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٧ تحقيق الدكتور عثمان يحيى .

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٩٢ .

(٣) بلخ مدينة مشهورة فى العصور القديمة والعصور الوسطى فى إقليم خراسان «كانت سابقا القصبة السياسية لولاية خـراسان ثم أصبحت المركز الثقافى والدينى لمملكة طخـارستان، وفتحت المدينة فى عهد الإسلام أولا من قبل الأحنف بن قيس سنة ٣٢ للهجرة، ثم أعاد فتحها قيس بن الهيثم أو عبد الرحمن بن سمرة سنة ٤٣ هجرية. ولعل والى بلخ الذى يشير إليه الترمذى هو يعقوب بن ليث أو عمرو بن ليث، والمعروف تاريخيا أن ولاة بلخ فى عهد العـباسيين كانوا جميعا أمراء منحدرين من خطل وكان أحد هؤلاء الأمراء داود بن عباس البانيجورى قد طرده يعقوب بن ليث

ورفع إليه أن هاهنا من يتكلم فى الحب، ويفسد الناس ، ويبتدع، ويدعى النبوة، وتقولوا على ما لم يخطر ببالى قط، حتى صوت إلى «بلخ» وكتب على قباله أن لا أتكلم فى الحب»[1].

واشتدت الحياة على الحكيم الترمذى ، وأذته كثيرا هذه الاتهامات الباطلة، التى ألصقها به منتحلوا العلم زورا وبهتانا ، ولم يكن له بد من أن يتوارى عن الناس»[2].

وهكذا تحددت إقامته فى منزله، وشوه أعداءه سمعته عند العامة حتى بلغ الأمر به أنه كان يرى السلامة فى البقاء بالمنزل، حتى لا يتعرض له أحد بسوء»[3].

ولا يخفى على أهل العلم من أن هذه المحنة التى تسبب فيها حساد الحكيم ومنافسوه ، كان لها وقع مؤلم، دفع بالحكيم ألا يستطيع أن يطل برأسه ، ولا يجترئ على شيء، يصف هذه المحنة بقوله: «كانوا صيروا السلطان والبلاد على بحال لا اجترئ أن أطلع رأسى»[4] ولذلك تركت لديه آثارا عميقة، وأعقبته عواقب بالغة، فقد أسقطت قدره عند الناس، كما أيسته منهم، وأحرقت حرارتها بقية رغبته فيهم، واعتباره لتقاليدهم وموازينهم، حتى أصبح أكثر قدرة على تذليل نفسه ، وتمكنا من قسرها على فعل ما كانت تأبى فعله، وأداء ما كانت تكره أداءه. . وذلك لسقوط منزلتها عند الخلق وهوانها عند الناس، حتى وجد لذلك - مع وسمه بمظاهر الذلة - حلاوة تصل إلى قلبه[5].

= عام ٢٥٦هـ وفى سنة ٢٨٦هـ أسر إسماعيل بن أحمد عمرو بن ليث ومن ذلك الحين انتقلت المدينة إلى حكم الساسانيين، هامش ختم الأولياء ص١٧ ، ١٨ .

(١) الترمذى ، «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٧، ١٨ .

(٢) الدكتور الجيوشى «المسائل المكتوبة» ص١٥ .

(٣) الدكتور الجيوشى «معرفة الأسرار» ص١٣ .

(٤) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص٢١ فقرة رقم ٩ تحقيق الدكتور عثمان يحيى.

(٥) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٩٣ .

ولقد كانت لهذه المحنة آثار بعيدة المدى عند الحكيم فقد عملت على تطهير قلبه، ومساعدته على المضى فى رياضة النفس ويقول فى ذلك: « وكان ذلك من الله - تبارك اسمه - سببا فى تطهيرى ، فإن الغموم تطهر القلب. . فتواترت على الهموم حتى وجدت سبيلا إلى تذليل نفسى فكنت أراودها على أمور قبل ذلك من طريق الذلة، فتنفر ولا تطاوعنى ، مثل ركوب الحمار فى السوق ، والمشى حافيا فى الطرق، ولبس الثياب الدون وحمل شىء مما يحمله العبيد والفقراء، فيشتد على ذلك، فلما أصابتنى هذه المقالة والغموم،ذهبت شرة نفسى ، فحملت عليها هذه الأشياء فذلت وأطاعت، حتى وصل إلى قلبى حلاوة تلك الذلة»[1].

وهكذا انتهز الحكيم فرصة هذه الشدة، ليحكم سيطرته على نفسه ويتم له إخضاعها وتذليلها، ويتخلص من شهواتها الكامنة، وأهوائها المتربصة، وهكذا فعل حتى أنه يحدثنا أنه كان يمشى حافيا فى الطرقات ويلبس الدون من الثياب، ويحمل ما يحمله العبيد والفقراء، وكانت نفسه تأنف قبل ذلك أن تأتى هذه الأمور إلا أنه استطاع إخضاعها وترويضها وظلت هذه حاله من الاجتناب الكامل للشهوات، والانشغال الكامل بالعبادات والخلوة الاختيارية التى تعززها عزلة إجبارية عن بقية الناس، اللهم إلا فئة قليلة من الإخوان تشاركه فى مشربه، ويجتمعون معا على الذكر ، ويقضون فيه كثيرا من أوقات الليل[2].

ويبدو أن حلقات الذكر التى يلتقى فيها الحكيم الترمذى مع إخوانه الذاكرين لم يكن لها بيت معين من البيوت، وإنما كانت تقوم حسب رغبة كل واحد من الإخوان فى استضافة القوم، وليس هناك ما يمنع من قبول أن هذه الاجتماعات كانت تتم فى بيوت الذاكرين بالتناوب، والنص الذى تركه لنا الحكيم الترمذى

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٨ ، فقرة رقم ٦.

(٢) الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكنونة» ص١٥، والدكتور بركة الحكيم الترمذى ، جـ١ ص١٩٣.

يقـول: «فبـينمـا أنا كـذلك إذا اجتـمـعنا ليلة على الذكـر فى ضـيافـة لأخ من إخواننا. .»[1].

وخلال هذه الفترة المليئة بالمجـاهدات والرياضات، كان الحكيم يمر بكثير من التجارب الروحية العميقة التى يصعب علينا- كما يقول الدكتور بركة - إدراكها من الخارج، كـما يصعب على صاحـبها وصفـها أو إيضاحـها، ويقص علينا الحكيم قصة ظاهرة صوفـية وقعت له، قد تكون غريبـة على بعض الناس، ولكنها ليست غريبة على سالكى الطريق[2].

يقول الحكيم الترمذى - بعد أن ذكر لنا أنه اجتمع ليلة على الذكر فى ضيافة لأخ مع الإخوان-: «فلما مـضى من الليل ما شاء الله رجعت إلى المـنزل، فانفتح قلبى فى الطريق فتحا لا أقدر أن أصفه وكأنه وقع فى قلبى شىء، طابت له نفسى والتذذت به، وفـرحت حتى مررت فـما استـقبلنى شىء هبتـه، حتى إن الكلاب ينبـحن فى وجهي، فـآنس لنبـاحهن من لذة وجـدت فى قلبي، حـتى بدا لى أن السماء بكواكبها وقمرها صارت إلى قرب الأرض، وأنا فيما بين ذلك أدعو ربى، ووجدت كأن قلبى نصب فيه شىء، فإذا وجدت تلك الحلاوة التوئ وتقبض بطنى والتوى بعضه على بعض، من شدة اللذة واعـتصر، وانتشرت فى صلبى وعروقى تلك الحلاوة، وكان يخيل إلى أن قربى من مكان قرب العرش»[3].

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة: «وهذه الظاهرة التى قصها علينا الحكيم هى حالة من حالات الوجـد أو اللوامع الصوفية، تدلنا بكل وضـوح على أن الترمذى استغرق فى حـالة النشوة التى صادفته، ولكنه لم يفقـد إدراكه العادى، فالكلاب تنبح فى وجهه، وهـو يدرك أنها كلاب وأنها تنبح، وأن مثل ذلـك يستوحش منه الإنسان. . ولكنـه يقرر أنه قد أنس لنبـاح الكلاب، لما يفيض به قلـبه من اللذة،

(١) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٩، الفقرة رقم ٧.

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٩٢.

(٣) الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٩ رقم ٧.

وهو يدرك أن الكواكب والقمر والسماء كلها أجرام بعيدة جدا، إلا أنه لشدة ما حل فى قلبه من هذه اللوامع أحس كأنها ذاتية، قد صارت إلى قرب الأرض.. فالأشياء هى هى لم تتغير فى حسه، ولم يتغير وضعها فى نفسه.. ولكن قوة الوارد الروحى لم تتركه يتأثر بها التأثر العادى؛ لأن روحه ووجدانه متجهان اتجاها آخر غير هذا الاتجاه العادى[1].

واستمر الحكيم على هذا السلوك حيث تخلص قلبه وتجرد من كل غاشية ويقول مشيرا إلى ما سبق : «فما زال ذلك دأبى كل ليلة إلى الصباح، أسهر ولا أجد نوما، فقوى قلبى على ذلك، وأنا متحير لا أدرى ما هذا إلا أنى ازددت قوة ونشاطا فيما كنت فيه»[2].

وليس من شك فى أن هذه النصوص التى ذكرها الحكيم، قد زودتنا بألوان من المجاهدات والرياضات التى أخذ الحكيم بها نفسه فى سلوكه حتى أسلمته إلى ما وصل إليه.. وقد بدا للحكيم فى خلال مجاهداته الرغبة فى تحصيل المعارف على اختلاف أنواعها، فاشتغل بتقدير شأن الزوال، وتعلم الحساب، من أمر البروج والاصطرلاب وما شاكل ذلك، حتى أخذ منه بقسط كبير ، غير أنه انصرف عن المضى فى تحصيل هذه المعارف بسبب رؤيا رؤيت له تنصحه بترك الاشتغال بهذا النوع من العلوم خشية أن يؤثر ذلك على تقدمه الروحي، وسلوكه، ومجاهداته[3] وقد جاء فى كتاب «بدو شأن أبى عبد الله» : قول الحكيم: «ثم اشتغلت فى سنة من هذه السنين، بتقدير شأن الزوال، وتعلم تلك الحسابات ، من أمر البروج والاصطراب ، فأمعنت فيه، فرئى لى فى المنام، كأن قائلا يقول له: قل لابن على ليس هذا الذى أنت فيه من شرطك ولا مذهبك، فاجتنبه.. قال: فامتلأت خوفا ورعبًا مما رأيتَ من هيبة ذلك القائل، وأراه فى صورة شيخ أبيض

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٩٤.
(٢) الحكيم الترمذى «بدو شأن ابن عبد الله» ص١٩ فقرة رقم ٧.
(٣) الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكتوبة» ص١٤.

الرأس واللحيـة، طيب الريح ، حسن الوجه، أتوهم أنه ملك، فـقال : قل لابن على ألق هذا فإنى لا آمن أن يكون هذا حجابا بينك وبين رب العزة، فالله الله فى نفسك فى هذا الخلق، فـإنك لست بأذنيد[1]. إنما أنت أمة فأخـبره بهذا ولا تدع نصيحة الله فى خلقه»[2].

وأن المتتبع لفقرات كتاب «بدو شأن أبى عبد الله» الذى كتبه الحكيم الترمذى يجد أنه سيرة سلوكية خاصة، حفلت بالرؤى التى كان يراها الحكيم أو يراها غيره له، وقد كان الحكيم يلتزم بهذه الرؤى فى مجاهداته وسلوكه.

والرؤيا عـبـارة عن إدراكات لروح النائـم، تأتيهـا بغـيـر الحواس الخـمس المعروفـة، عند إبطال هذه الحواس بالنوم ، وطريق هذه الحـواس هو ما يعـبر عنه بالبصيرة، التى هى قوة للقلب منورة بنور القدس، منكشف حجابها بهداية الحق، ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها[3].

ولما كانت الرؤى ليست كلها بمثابة واحدة ، وتتنوع إلى عدة أنواع فإنه يعنينا منها ما يأتى بكشف، ويهدى إلى طريق.

قال تعـالى: ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ ﴾ [يونس]، قال بعض المفسرين: يعنى الرؤيا الصالحة يراها الإنسان أو ترى له فى الدنيا[4].

وقد وضع الإمام مسلم بن الحـجاج فى صحيحه كتابا سـماه «كتاب الرؤيا» ذكر فيه ستة وعشروين حديثا فى موضوع الرؤيا[5]. مما يؤكد أمر الرؤيا ، ويحقق

---

(١) بأذنيد كلمة فارسية معناها : شيء حقير ، أى أمر تافه لا يساوى شيئا.
(٢) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص٢٧ فقرة رقم ١٧ .
(٣) الدكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص٣٥، ط دار المسرة، بيروت.
(٤) الشيخ عبد الغنى النابلسى «تعطير الأنام فى تفسـير الأحلام» ص٣ ط دار إحياء الكتب العربية، الحلبى .
(٥) الإمام مسلم «صحيح مسلم» جـ٥ ص١١٥ إلى ١٢٣ ط كتاب الشعب.

منزلتـها، وأن تجـارب الصالحين منذ عـصور مـتطاولة دلت على أن تزكيـة النفس وتطهيرها والالتجاء إلى الله، والتقـرب إليه كل ذلك يسمو بالإنسان إلى عالم من الروحانيـة، تستشـرف فيه النفس إلى المـلأ الأعلى ، فتفـيض عليها من نفـحات وإلهامات، ومعرفة لا تتأتى لذوى النفوس المادية، الذين شغلوا بالدنيا عن الدين، وبالمادة عن الله[1].

ويقول الإمام محمد عبده: أما أرباب النفوس العالية، والعقول السامية. من العرفاء ، ممن لم تدن مـراتبهم من مراتب الأنبيـاء، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أوليـاء ، وعلى شرعـهم ودعـوتهم أمناء، فكثـير منـهم نال حظه من الأنس، بما يقـارب تلك الحال، حـال الاتصال فى النوع أو الجنس، لهم مـشارفـة فى بعض أحوالهم على شىء من عالم الغيب ولهم مشاهد صحيحة فى عالم المثال، لا تنكر عليهم لتحقيق حـقائقها فى النواقع، فهم لذلك يستبعـدون شيئا مما يحدث به عن الأنبيـاء ــ صلوات الله وسـلامه عليهـم ــ ومن ذاق عرف، ومن حـرم انحرف، ودليل صحة مـا يتحدثون به وعنه: ظهور الأثر الصالح منهم ، وسلامـة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبـيائهم، وطهارة فطرهم، مما ينكره العقل الصـحيح، أو يمجه الذوق السليم، وانتـفـاعهم ببـاعث من الحق الناطق فى سـرائرهم، المتـلألئ فى بصـائرهم إلى دعـوة من يحف بهم إلـى مافـيـه خـيـر العـامـة، وترويح قلوب الخاصة[2].

لماذا كان الترمذى حكيما

إن الباحث فى ترجمة الحكيم الترمذى يجـد أن أصحاب الطبقات والتراجم لقبـوه بألقاب علمـية كثـيرة، وجـميع هذه الألقـاب تدلنا على مكانة الرجل عند العلماء وأهل المعـرفة، كمـا أن هذه الألقاب تشيـر إلى عطائه فى العلم والسلوك والخلق والطريق، وقد عـرف أهل الفضل هذا عن الحكيم فأطلقوا عليـه ما أطلقوا من ألقاب ، لها دلالتها وحقيقتها.

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص٣٤١ ط دار الكتب اللبنانى .

(٢) الشيخ محمد عبده «رسالة التوحيد» ص١٥٥ ، ١٥٦ ، ط كتاب الهلال ، رمضان ١٣٨٢هـ.

فالسبكى فى طبقات الشافعية ذكر عنه بأنه «المحدث الزاهد أبوعبد الله الحكيم الترمذى الصوفى صاحب التصانيف»[1].

والذهبى فى «تذكرة الحفاظ» قال عنه : «إنه الإمام الزاهد الحافظ المؤذن صاحب التصانيف»[2].

وابن حجر فى «لسان الميزان» ذكر من ألقابه : «المؤذن المعروف بالحكيم أبوعبد الله»[3].

«ومن الألقاب الملازمة التى لا يكاد يذكر بدونها، والتى لا تطلق إلا عليه إذا ذكرت منفردة عن اسمه، فهى : الترمذى والحكيم معا ويختلف استعمالهما تقديما وتأخيرا، بل يتغير وضع لقب الحكيم فى الاستعمال حيث تستعمل أحيانا قبل الاسم وأحيانا بعده»[4].

أما لقب الترمذى فلأنه كان من عادة العلماء أن تنسب العالم إلى بلدته لعدة أغراض، منها: أمانة النقل، وتمييز المصادر، ونسبة الشىء إلى صاحبه الحق عند اشتباه الأسماء مع اختلاف البلدان، وعند توجه النقد بعد ذلك إلى سنده أو متنه، وغير ذلك من الأغراض العلمية التى لا تكاد تحتاج إلى تنبيه، ولم يثر هذا اللقب شيئا من المشاكل يلفت النظر إليه أو إلى البحث فيه»[5].

أما تلقيب الترمذى بالحكيم، فهو أكثر الألقاب استعمالا، وأعظمها شيوعا وانتشارا، وقد حظى هذا اللقب بالبحث والدراسة عند بعض المهتمين بالدراسات العلمية، فقالوا فى سبب تلقيب الترمذى بالحكيم «أنه كان أكثر اهتمامه هو تبين العلاقة بين الحقائق النفسية وبين الجسم الإنسانى وربط بعض ذلك ببعض، وهو

---

(١) السبكى «طبقات الشافعية» جـ٢ ص ٢٤٥.

(٢) الذهبى «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص ٦٤٥.

(٣) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٢ ص ٣٠٨.

(٤) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ٥٢.

(٥) الدكتور بركة «المرجع السابق» ج١ ص ٥٢.

على ما يظهر كان على معرفة بتركيب الجسم مما يدل على أنه درس شيئا من الطب»[1].

وقالوا أيضا فى سبب تلقيبه بالحكيم : «لأنه كان حريصا على أن يجمع بين الناحية الروحية القديمة للثقافة الإسلامية وبين المنهج العقلى الذى جد فى عصره»[2].

وقالوا: «لأن الترمذى كان أول مسلم بدت لديه براعم الأفكار الفلسفية الإغريقية فكان بالتالى : المهد لمذهب العرفان فى التصوف الإسلامى»[3].

ولا شك أن البحث العلمى يرفض مقولة القائلين بأن الحكيم الترمذى سمى حكيما لأنه بدت لديه براعم الأفكار الفلسفية الإغريقية. . . » وهذا القول غير دقيق لأن الكندى المتوفى حوالى ٢٥٣هـ ، وأبا الهذيل العلاف المتوفى عام ٢٣٤هـ وإبراهيم النظام المتوفى عام ٢٥٦هـ ، كانوا أول من تأثر بالفلسفة اليونانية فى عصرهم، ولقد أشارت المصادر إلى ذلك فضلا عن أن آرائهم ذاتها تؤكد ذلك التأثر، ومع ذلك فإن العلاف والنظام لم يلقب واحد منهما بلقب الحكيم، أما الكندى فهو وحده الذى لقب به بوصفه أول فلاسفة العرب والإسلام، وعلى ذلك فإن إرجاع تسمية الترمذى بالحكيم إلى ذلك السبب ليس صحيحا[4].

ونجد كذلك أن تلقيب الترمذى بلقب الحكيم بسبب أنه كان على معرفة بتركيب الجسم مما يدل على أنه درس شيئا من الطب. . نجد هذا الإرجاع بعيد، وذلك كما يذكر أحد العلماء: «أن الحكمة غير الطب، وأن الحكيم غير الطبيب، وقد يجتمعان فى فرد واحد باعتبارين لا باعتبار واحد. فالحكيم قد يكون طبيبا إذا

---

(١) الحكيم الترمذى «كتاب الرياضة وأدب النفس» تحقيق الدكتور أربرى والدكتور على حسن عبد القادر «المقدمة» ص١٢ ، ١٣.

(٢) الحكيم الترمذى «حقيقة الآدمية» تحقيق الحسينى ، المقدمة ص٧ مطبعة التجارة بالإسكندرية.

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» هامش ص٤ مقدمة الدكتور عثمان يحيى .

(٤) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» تحقيق الدكتور سامى نصر لطف ، المقدمة ص٢٣.

تعلم الطب، فيدعى طبيبا كما يدعى حكيما، وقد لا يكون طبيبا إذا أهمل تعلم الطب وقد يكون الطبيب حكيما إذا أعد نفسه هذا الإعداد، وقد يكون خاليا من الحكمة إذا لم يكن لديه هذا الاستعداد، فلا يدعى بالحكيم وإن دعى بالطبيب، على أنه يغلب على من جمع الطب والحكمة أن يلقب بأشرف اللقبين وهو الحكيم، فالجهة بينها منفكة»[١].

«فالتلقيب بالحكمة لا يحتمل التلقيب بالطب ضمنا إلا بقرينة من القرائن، كما إذا اشتهر بذلك أو عرف عنه، وقد يكون هذا هو السر فى أن كثيرا من المترجمين للفلاسفة يحرصون على وضع لقب الطبيب بجوار لقب الفيلسوف، عند ترجمتهم لمن يكون فيلسوفا وطبيبا معا، وذلك خوفا أن يتبادر إلى الذهن أنه كان فيلسوفا فحسب، وأنه لم يكن محصلا لصناعة الطب، وعلى ذلك فلا يمكن أن نستنتج أن تلقيب الترمذى بالحكيم كان بسبب معرفته بالطب إلا بقرينة، وذكر معرفته لأجزاء البدن لا يصلح قرينة على ذلك إذ إن معرفة أجزاء البدن من المعارف العامة»[٢].

ومن هناك كان تلقيب الترمذى بالحكيم يعود إلى أسباب أخرى غير الطب وغير الفلسفة الإغريقية، وقد جد الباحثون فى الوصول إلى معرفة هذه الأسباب.

ومحقق كتاب «علم الأولياء» للحكيم قد أرجع السبب فى ذلك إلى عدة عوامل ، جاء فيها قوله:

١- ولعلنا نرجع السبب فى ذلك إلى قدرة الترمذى على سبر أغوار النفس الإنسانية، واستكناه باطنها لمعرفة علة مرضها، وكيفية معالجتها، وتلمسه العلاج فى أساليب فلسفية، وفى مفاهيم عقلية وروحانية كالتطهير والتأديب والتهذيب والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية.

---

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ٥٤.

(٢) المرجع نفسه ص٥٥.

٢- كما أننا نرجح أن يكون الترمذى قد لقب بالحكيم لمنهجه فى الحديث عن الإنسان: مفهومه وكيفية خلقه، وتسويته وتقسيم أدوات معرفته بين حواس ظاهرة وأخرى باطنة. فقد كان حديث الترمذى عن الحواس الباطنة حديثا طريفا كل الطرافة وكانت معظم آرائه فيها أصيلة كل الأصالة حين قسمها إلى صدر وقلب وفؤاد ولب، وجعل لكل أداة من هذه الأدوات درجة من المعرفة ومرتبة من حيث اليقين والصدق.

٣- وكذلك فإن تحليلاته الرائعة والعميقة للألفاظ والمصطلحات تدل على خبرة واسعة، ودراية شاملة بالأشياء وبالأسماء وبالمعانى .

٤- ثم إن كثيرا من الأمثلة التى كان يسوقها الترمذى بقصد توضيح فكرة أو تبسيط رأى ، إنما تدل على منحى تجريبى فى تفكير الترمذى ، كما تدل أيضا على خبرة النفس الإنسانية، وعلى وعى بالعقل الإنساني، وكيف أن الإنسان يفتقر دائما - فى تصديقه بمعظم الأشياء - إلى استدلالات وأمثلة من الواقع لكى يمكنه تصور الفكرة وتعقلها، ومن ثم الاعتقاد بها، فالتجريد كما نعلم يبدأ من الواقع ويرتبط به ارتباط الكليات بالجزئيات التى استخلصت منها، وينتمى الواقع إلى الفكر انتماء الجزئى إلى الكلى .

٥- ومما يمكن أن يضاف إلى أسباب تسمية الترمذى بالحكيم، تلك التقسيمات الطريفة للعلم وتقسيمه الحكمة إلى عليا ودنيا، ولعله قد وصل فى حياته إلى الحكمة العليا وحصل على هدفه الأسمى ومن هنا استحق أن يكون حكيما لاتساق آرائه مع هدفه منها ومع المنهج الموصل إلى تحقيق هذا الهدف[1].

والدكتور عثمان إسماعيل محقق كتاب «ختم الأولياء» يذكر فى هامش المقدمة: أنه يرى أن لقب الحكيم أسند إلى الترمذى خاصة لأن التعاليم الصوفية قد

(١) راجع الدكتور سامى نصر لطف مقدمة كتاب «علم الأولياء» ص٢٣، ٢٤ ، ط مكتبة الحرية.

خطت على يديه خطوة حاسمة فى سيرها الموفق المطرد، فهى عنده لم تعد مجرد أحوال نفسية ينفعل لها الصوفى فى جلوته، أو مشاعر ذاتية يحس بها فى خلوته، بل حقائق موضوعية لها كيانها المستقل وعالمها الخاص، وحكمة الترمذى فى تصوفه تبدو فى هذا التحليل البارع لطبيعة النفس الإنسانية وفى هذا التطور الرائع لمناهج السلوك الروحى ، وأخيرا فى هذا التمييز الحاسم بين أنماط الحكمة ودرجات المعرفة»[1].

وقد يكون واحدا من هذه الأمور سببا فى تلقيب الترمذى بالحكيم وقد تكون كلها، وقد يضاف إليها غيرها، والذى يبدو واضحا لأهل العلم : أن المراد بحكمة الحكيم هو الحكمة الإسلامية التى انطلقت من القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ.

«وأصل مادة «الحكمة» موضوع لمنع يقصد به إصلاح، والحكمة العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن وطاعة الله والفقه فى الدين والعمل به أو الخشية أو الفهم أو الورع أو العقل أو الإصابة فى القول والفعل والتفكر فى أمر الله واتباعه»[2].

والحكمة تحقيق العلم وإتقان العمل[3]، ومعرفة آفات النفس والشيطان والرياضيات وقيل هى معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به[4].

والحكمة عند الحكيم الترمذى - حكمتان كما أن العلم علمان: علم بالله، وعلم بأمر الله، ولكل علم حكمة، والعلم ما ظهر، والحكمة ما بطن منه وكما أن العلم علمان، فكذلك الحكمة حكمتان، حكمة من العلم به، وهى الحكمة العليا، وحكمة من العلم بأموره وتدبيره وصنعته[5].

---

(١) راجع الدكتور عثمان إسماعيل ، مقدمة كتاب «ختم الأولياء» هامش ص٥، ط بيروت.

(٢) انظر الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٢ ص٤٨٧ ، ٤٩١ ، ط المجلس الأعلى بالقاهرة.

(٣) راجع الشيرازى البيضاوى «أنوا التنزيل » ص٥٩ ط الحلبى ١٣٧٥هـ.

(٤) انظر الدكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ط ، دار المسيرة بيروت.

(٥) الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله أو شفاء العلل» ص٣٣ ط مطبعة حسان.

فالعلم عند الترمذى هو معرفة ظواهر الأشياء والموجودات، أما الحكمة فهى العلم بجواهر الأشياء وحقائقها الداخلية[1].

ومرتبة الحكمة عند الترمذى تعود إلـى : «حكمة تتولد من كثرة التجارب ، وحكمـة تتولد من صـفاء المعـاملة، وهذه تدلك على الآخـرة وحكمة تتـولد من القرب والمشاهدة وأنهـا الحق لأهلها، وهذه الحكمة تدلك على التقـرب والصفات ووجـود بقربة الحق، وهى أعـلاها وأجلهـا والتى تتولد مـن التجـربة تدلك على مصالح الدنيا وهى أدناها، والثانية على الآخرة، والثالثة على الجود والحق[2].

والحكمة التـى تتولد من القرب والمشـاهدة هى المتصلة بالحـق وهى الحكمة العليا «حـيث انكشف كل غطاء دق أو جل، وخشعت النفـس لله وجالت قلوبهم فى الملكوت الأعلى ، وفتح لهم من الحكمة العليا ، قال جل جلاله وعظم شأنه، وتعالى كبرياؤه، وتقـدست أسماؤه، وسمت كلماته سبـحانه وبحمده: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقـرة: ١٢٩] فالكتاب ظاهر القـرآن، والحكمة باطنة، وهى التى يقال لهـا حكمة الحكمـة وهى الحكمة العليـا، فلما أتاهم من الحكمـة العليا عاينوا ما فى الملكوت بأبصار القلوب فصارت تلك المعاينة بصيرة للنفوس»[3].

فالحكمة مصطلح إسلامى أصـيل، والحكيم إنسان أعطى ينابيع الحكمة وقد جاء الأصل السادس والثمانون والمائتان فى كـتاب «نوادر الأصول للحكيم الترمذى تحت عنوان «فى عثرة الحليم وتجربة الحكيم».

«فالحكمة من نور الجلال فإذا أعطى العبد انفجرت ينابيع الحكمة على قلبه، فهذه الحكمة ينبوعها (على قلبه) فهى جائمة متراكمة ، وما لم يأخذه بالتجارب لم

(١) الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة كتاب علم الأولياء» ص٨٣.
(٢) الحكيم الترمذى ، «معرفة الأسرار» ص٨٤، ٨٥، تحقيق الدكتور الجيوشى ط النهضة العربية.
(٣) الحكيم الترمذى «علم الأولياء » ص١٣٩.

تقدر النفس على مطالعة الحكمة لأن النفس بلهاء غبية مشغولة بالشهوات فكيف تدرك الحكمة والحكمة باطن الأمور وأسرار العلم»[1].

ودلتنا أبحاث العلماء على «أن لقب الحكيم لايطلق على كل فرد بل يطلق على أفراد قلائل من البشر، فهو إذن من الألقاب الاصطلاحية التى تطلق لمعنى خاص يلاحظ فيمن تطلق عليه»[2].

ولا يخفى أن هذه المعانى الخاصة وجدت عند الحكيم ولذلك استحق هذا الاصطلاح الخاص، فقد كانت آيات القرآن الكريم والسنة النبوية - بشتى ما دار حولهما وما جاء عنهما ولهما وبهما من معارف وعلوم - مصدرا أصيلا وخصبا لآرائه وحكمته وأقواله ، وسلوكه وتصانيفه . كان مفكرا واسع العطاء ، ومن ثم أطلق عليه الحكيم، ولقب الحكيم من الألقاب النادرة التى يحتاج من تطلق عليه إلى قدرات خاصة، وفتوحات إلهية ومواهب متعددة، ونحسب أن الحكيم كان كذلك.

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٤١٥.

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٥٦.

الفصل الثانى

جهود الحكيم العلمية وآثاره

- جهود الحكيم في التفسير.

- جهود الحكيم فى الفقه وموقفه من الفقهاء.

-جهود الحكيم فى علم الكلام وموقفه من المتكلمين.

- موقف الحكيم من الشيعة.

- أثر الحكيم وآثاره.

جهود الحكيم فى التفسير

لقد كان الحكيم الترمذى ، واسع الثقافة، غزير المادة، ارتحل لطلب الحديث، وجاب الآفاق فى خراسان، والعراق، وحدث بنيسابور وأخذ عن أئمة المحدثين، وكبار العلماء ، ثم إنه لقى أكابر الصوفية واطلع على جميع ثقافات عصره، فامتدت ثقافته إلى جميع فروع المعرفة»[١].

وقد بدأ اهتمام الحكيم بالقرآن منذ رحلته إلى الحج التى تحدث عنها فى رسالته، «بدو شأن أبى عبد الله» حيث سأل الله سبحانه وتعالى عند الملتزم أن يرزقه حفظ كتابه، فرجع وقد بدا عليه الحرص على حفظ القرآن، فأقامه ذلك بالليل، وكان لا يمل من قراءته، وقد يظل فى قراءاته إلى الصباح حتى وجد حلاوة ذلك»[٢].

وركز الحكيم فكره فى فهم القرآن الكريم، والتعمق فى استخلاص أسراره ومعانيه الظاهرة والباطنة، وقد انعكس هذا الفهم على آثار الحكيم كلها فى شتى فروع المعرفة التى ناقشها فى كتبه ورسائله المتعددة. . وكانت حصيلة هذا الاهتمام بالقرآن عددا من المؤلفات بين كتاب ورسالة تتصل بالقرآن الكريم، وتكشف عن جوانب مهمة من فهمه لكتاب الله عز وجل»[٣]. ومن هذه المؤلفات:

١- تفسير القرآن الكريم ذكر الهجويرى فى «كشف المحجوب»: أن الحكيم كان قد بدا تفسيرا ولم يف العمر بإتمامه، وهو منتشر بين أهل العلم بالقدر الذى عمله»[٤].

---

(١) الأستاذ حسنى زيدان مقدمة «تحصيل نظائر القرآن» للترمذى ص١٠ ط مطبعة السعادة بمصر.

(٢) الحكيم الترمذى ، بدو شأن أبى عبد الله ص١٤١ بتصرف.

(٣) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى ومنهجه فى تفسير القرآن مجلة الضياء عدد ١٣ س٤ ص٩٨ دبى.

(٤) الهجويرى ، كشف المحجوب جـ١ ص ٣٥٣. وهذا التفسير لم يتم العثور عليه حتى الآن.

٢- كتاب «الأمثال من القرآن والسنة»[١]. والترمذى فى هذا الكتاب ينهج منهجا فريدا فى استعراضه لظاهرة خاصة فى التعبير عن المعانى ، تعمد إلى ضرب الأمثال للإيضاح والبيان[٢]، وجاء فى مقدمة الكتاب: «إن ضرب الأمثال لمن غاب عن الأشياء، وخفيت عليه الأشياء، فالعباد يحتاجون إلى ضرب الأمثال لما خفيت عليهم الأشياء، فضرب الله لهم مثلا من عند أنفسهم، لا من عند نفسه ليدركوا ما غاب عنهم»[٣].

«ومن تدبير الله لعباده أن ضرب لهم الأمثال من أنفسهم لحاجتهم إليها، ليعقلوا بها، فيدركوا ما غاب عن أبصارهم وأسماعهم الظاهرة».

٣- كتاب «تحصيل نظائر القرآن» الذى يبين لنا أن الحكيم أجاد فى الإحاطة باللغة العربية وفقهها. وأنه صاحب منهج فى التذوق لمعانى القرآن الكريم»[٤].

٤- تفسير آية لا شرقية ولا غربية، وقد تناول تفسيرها فى أكثر من موضع من كتبه ورسائله»[٥] ولا زال هذا التفسير مخطوطا فى مكتبات العالم».

٥- طائفة كبيرة من المسائل يتناول كل منها تفسير آية من القرآن الكريم ومعظمها موجود ضمن مجموعة «ليبزيج»[٦].

---

(١) تم تحقيق هذا الكتاب بمعرفة الأستاذ على محمد البجاوى ، طبع دار نهضة مصر للطبع والنشر.

(٢) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى ومنهجه فى تفسير القرآن، الضياء ع١٣ ، ص٩٨ س٤ دبى.

(٣) الحكيم الترمذى ، الأمثال من القرآن والسنة، ص١ ، ٢.

(٤) حقق هذا الكتاب « تحصيل نظائر القرآن» الأستاذ حسنى نصر زيدان وطبع سنة ١٣٩٠هـ بمطبعة السعادة.

(٥) الدكتور الجيوشى ، الضياء ع١٣ ص ٩٨ س٤ ، دبى .

(٦) مجموعة ليبزيج رقم ٢١٢ القسم العربى .

ومما يسترعى انتباه الباحث أن الحكيم الترمذى قد عالج فى كثير من مؤلفاته قضايا قرآنيـة وكان الحكيم يرى أن القراء ليسو بحملة القـرآن - كما يحلوا لهم أن يدعوا ذلك - لأن حـمل كتاب الله لا يكون بحـمل حروفه وألفاظه فـقط، يقول الحكيم: «فحـملة القرآن من حـمل معانيـه قلبا، وحمل حـروفه منطقـا، وحمل كسوته صـدرا، فإن القرآن كلام الله عـز وجل، وعلى كل حرف منه نور، وذلك النور كسوته، فهو يطلب قلبا طاهرا، ونفسا صافية ، وصدرا مشروحا، حتى يلج ذلك النور مع الحروف. . فإذا لم يجد قلبا بهـذه الصفة، وقف خارجا، ولم يكن فى القلب إلا معانى الحروف - أعنى معانى الحروف علما- قال الله تعالى : ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ [المائدة]. فالكتـاب هو الحروف المؤلفـة المنظمة بنظامه المتـضمنة معـانى كثيرة، والنور كـسوته، والكتاب مـشتق من الكتب وهو النظام، ومنه سميت الكتابة، والقراءة اتباع الحروف بعضها بعضا قال الله تعالى : ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾. فإذا وجد قلبـا طاهرا حل به تبعه النور، فأضاء الصدر بمعانيه ، وإذا لم يجـده بقى «علم» الحروف وعلمه بلا نور، فيضىء الصدر بمعانيه ، ولم تصر الأخبار كالمعاينة»[1].

«فحمـل القرآن إنما يحتاج إلى قلب طاهر ونفـس صافية، وصـدر مشروح بالإيمان كى يدرك معانيه وكسوته، أما قراءة القرآن وأداؤه بغير هذا القلب الطاهر، والنفس الصافـية، والصدر المشـروح، فإنما هى اتباع الحـروف بعضها، وتحـصيل لمعانى الحروف علـما فحسب. فإذا لم يجـد قلبا بهذه الصفـة وقف خارجا، ولم يكن فى القلب إلا معانى الحروف».

فالقرّاء فى نظر الحكيم الترمذى يحصلون مـعانى القرآن علما فحسب وليس هذا هو المراد؛ لأن المطلوب هو تحصيل معانى القرآن علما ومعرفة، ولا يتأتى ذلك إلا بالقلب الطاهر، والنفس الصـافية، والصدر المشـروح وتلك هى الحقيـقة التى تحتـاج إلى اهتمام من حمـلة القرآن الكريم يقول الحكيم: «وإنما القـرآن كلام الله سبحانه تكلم بـه، وكلم به عباده، وأنزل كلامه وحيا تنزيلا مـع الكسوة، وكسوته نوره، وقال : ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾[2]. «فالنور الذى من الله

(١) الحكيم الترمذى ، «الفروق ومنع التـرادف» مخطوط ورقة رقم ٦٢، ٦٣ بلدية الإسكندرية رقم المخطوط ٣٥٨٦.

(٢) الأستاذ عبد المحسن الحسينى (المعرفة عند الحكيم الترمذى) ص٨٢.

تعالى هو أصل الأنوار، انشعب، فصار فى كل حرف منه شعبة، ثم ألفها العالم الجواد الجليل بعلمه وحكمه وعدله ، فقسمه بين الحروف، والكتاب هو الحروف المنظومة، والكتب النظام، ومنه سميت الكتيبة فى الجيش، لأنها تتبع بعضها بعضا، فتلك الحروف المنظومة المؤلفة هى الكتاب ألفها رب العالمين بجوده ولطفه ثم بحكمته وعدله، ثم أجراها من المجرى بعزة محشوة بتلك الحروف بأنوار المعانى ثم أنزلها برحمته تنزيلا متضمنا وحيه فيها المنن واللطائف لإبراز المكنون والعطف على أحبابه، والفرائض والحدود للعبودة، والنذارة والبشارة للمعونة، والهدى والبيان الشافى لما فى الصدور من سقم النفس لاتخاذ الحجة»[1].

ولعله مما يجب أن يتنبه لـه الدارسون ، ويفطن إليه الباحثون: «أن الحكيم الترمذى لم يلتزم منهجا واحدا فى تفسيره للقرآن الكريم فالمتتبع لما جاء عن الحكيم فى التفسير: يرى أن له أكثر من منهج وإن كان الاتجاه الصوفى يغلب على أكثر ما كتبه فى حقل التفسير. . . فهناك التفسير الظاهرى الذى جرى عليه أكثر المفسرين، ويمثل هذا المنهج فى آثار الحكيم الترمذي، تفسير الآيات التى تناولها. وهناك التفسير الذى يركز على المعنى الباطن لكلمات القرآن الكريم، معتمدا على أن لكل كلمة من القرآن ظاهرا وباطنا. . وهناك التفسير القائم على استنباط أسرار الحروف التى تتألف منها الكلمات. هذه هى الاتجاهات العامة التى نجدها مبثوثة فى رسائل الحكيم وكتبه فى التفسير. . وهناك إلى جانب ذلك اتجاهات خاصة»[2].

ولا يخفى أن هذه الاتجاهات ترجع إلى تذوق الحكيم لمعانى القرآن الكريم، والوجدان الدينى الذى يحس به، مما جعله يتنقل من الموضوعية إلى التجربة العندية بالمشاهدة الروحانية من الباطن، بحيث يمكن أن نقول إن هذه التجربة والمشاهدة قد أصبحت لدى الحكيم هى الأصل المعتمد فى استنباط المعانى من القرآن. .

---

(١) الحكيم الترمذى (مخطوط الاكياس والمغترين) ص٥٩ ، ٦٠ المكتبة الظاهرية بدمشق، منه صورة بمعهد المخطوطات رقم ٣٥١ تصرف.

(٢) الدكتور الجيوشى ، الضياء ع ١٣ ص٩٩ س٤ دبى الإمارات العربية.

«ولذا نجد أن الحكيم ينقض فكرة الترادف[1] فى الألفاظ ويرفضها رفضا قاطعا، معللا ذلك بأن اللفظ إذا كان مرادفا للفظ آخر، أدى إلى الاختلاف فى الفهم، فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظا، ويعلم الآخر لفظا آخر، فيختلف الفهم»[2].

وإذا كان بعض العلماء يرى أن الترادف يوسع دائرة التعبير، ويسهل مجال النظم والنثر، بالإضافة إلى أنه يعمل على تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوى الأخرى. «فإن الحكيم يرفض هذا، وينهج نهجا خاصا، يعرض فيه لطائفة من الألفاظ والعبارات التى يقال بترادفها، وذلك ليثبت نقيض ذلك»[3]. وتقوم فكرة تأليفه لكتاب «الفروق ومنع الترادف» على أن الترادف بالذات أمر مستحيل بين لفظتين. . ولا شك أن الكتاب شاهد صدق على المجهود الذى بذله الحكيم للاستفادة من معطيات التحليل النفسانى واللغوى لدعم هذه القضية. «لقد كان الحكيم بارعا فى النفسانيات وعلى معرفة متعمقة واسعة باللغة وأسرار بيانها؛ لذلك جاءت القاعدة التى يبنى عليها نظريته فى منع الترادف تقول: يقال فى لفظتين أنهما مترادفتان إذ تدلان على عمل متشابه فى الظاهر، لكن الصحيح أن بين اللفظتين خلافا لا يمكن إدراكه إلا بتجاوز الظاهر إلى الباطن، أى إلى المصدر النفسانى الذى عنه ينبعث العمل، على أن لهذا المصدر وجهين: أنه القلب الذى يولد الأعمال الصالحة من وجه، ومن الوجه الآخر أنه النفس التى لا يسعها ما دامت سقيمة إلا أن تولد أعمالا ناقصة. ومن الشواهد على ذلك فيما يقول الترمذى: هو التشابه فى الظاهر بين الحركات التى تنصاغ فيها «المداراة» و«المداهنة» فإن هاتين اللفظتين تعنيان كلتاهما: المعاملة باللطف والوداعة، لكن بينهما تباينا فى الباطن أى فى النية فإن صاحب «المداراة» صادق مخلص فى تلطفه، على حين أن صاحب المداهنة متملق مغرض.

---

(١) الترادف هو دلالة عدة ألفاظ على معنى واحد كالحنطة والبر والقمح للحبة المعروفة.
(٢) الأستاذ حسنى نصر، تحصيل نظائر القرآن، ص١٤.
(٣) المصدر السابق ص١٤.

والحكيم الترمذى لم يقف عند هذا الحد، بل راح يوضح أن الأسماء والألفاظ سمات المدلولات والحقائق، ويجب أن يكون هناك عامل مشترك ثابت بين صور اللفظ المتعددة، فاللفظ مهما تعدد معناه. فمرجعه إلى حقيقة واحدة تلك هى الفكرة الرئيسية التى قام عليها تأليفه لكتاب «تحصيل نظائر القرآن»[1]. والذى يثبت فيه الحكيم: أن الترادف وإن وقع بين ألفاظ فلأنها تدل على حالة نفسية واحدة تختلف بين وقت وآخر. فلم يعد اختلاف الوجوه بعد ذلك مأخوذا من مجرد اللفظ بل من علاقة ذلك اللفظ بالنفس التى تخلع هى عليه معانيه..

ويبدو أن الحكيم الترمذى قد وقع فى يده كتاب «الوجوه والنظائر» الذى وضعه مقاتل بن سليمان، وخص فيه لفظة «الوجوه» بالألفاظ ولفظة «النظائر» بالآيات. وهذا يعنى أنه بين لكل لفظة قرآنية الوجوه المختلفة التى وردت عليها فى الآيات، فتصبح هذه الأخيرة إن وردت فيها اللفظة الواحدة بوجه واحد هى النظائر[2].

وكان مقاتل بن سليمان يذهب إلى منهج ثلاثى الوجوه، أما الوجه الأول فهو قراءة النص بحرفه ولفظه لاستخراج ما ينطوى عليه هذا الحرف واللفظ من معنى معين وضعى مباشر. وأما الوجه الثانى: فهو أخذ النص بقراءة تاريخية أى برده إلى القرائن التاريخية التى اكتنفت تنزيله أو سببته.. وأما الوجه الثالث: فإنه حمل النص على معنى رمزى إشارى[3]. وفى كتاب «الوجوه والنظائر» بعض التأليف بين القراءة باللفظ والقراءة بالتاريخ، والقراءة بالرمز والإشارة. وهذا التأليف يقوم على مجرد ترادف الألفاظ القرآنية فقط[4].

---

(١) انظر الأستاذ حسنى زيدان، تحصيل نظائر القرآن، المقدمة ص١٤.

(٢) انظر: بولس نويا، التفسير القرآنى والمصطلح الصوفى، ص٥٢.

(٣) راجع: فريد جبر، التصوف والاستشراق، ص٥٥، من مجلة «الباحث» العدد رقم ١٠ السنة الثانية، فرنسا.

(٤) المصدر السابق ص٥٥.

وإذا كان صاحب كتـاب «الوجوه والنظائر» لا يرى أن اللفظ يرد على وجوه كـثيـرة متـباينة فـهـو فى مكان بمعنى ، وفى آخر بمـعنى ، وفى ثالث بمعنى . . وهكذا، مثـلا كلمة الذكر تأتى مـرة بمعنى الصلاة، وبمعنى الخـير وبمعنى الوعظ، وبمعنى الشـرف، وبمعنى القرآن. . فـإن الحكيم التـرمذى يرى : «أن هذه المعـانى جميعا، وتلك الوجوه المتـعددة فى الظاهر إنما مردها إلى أصل واحد تنشعب عنه، وترد إليه»[1] فكلمـة «الذكر» هذه إنما مـردها إلى أصل واحـد، ثم تشعـبت هذه الوجوه عنه»[2] فإن كان للفظة القرآنية الواحدة وجـوه متعددة من المعانى ، فذلك عائد إلى تعدد الأحوال فى النفس باختلاف الظروف والأوقات، ويعنى ذلك مثلا: أن الألفاظ الشارحـة الثمانية عـشرة التى تذكر للفظ «الهدى» فى القـرآن على أنها مرادفة له، لا تدل أصـلا إلا على معنى واحد نشير إليـه لفظة «الميل» وحدها، أما المعانى المتعـددة التى تؤخذ عليها كلمة «الهـدى» فإنما ترتد إلى إطلاق هذه الكلمة على الأحوال النفسية المختلفة»[3].

لقد قام الترمذى إذن فى كتابيه «منع الترادف» و«تحصيل نظائر القرآن» بعمل واحد ذى وجهـين : فبين أولا كيف تحل وحدة التـرادف بين الألفاظ لتكشف عن فروق هذه الأخـيرة. ثم ثانيا كـيف ترتد كثرة المعـانى فى اللفظ الواحد إلى كـثرة تساويها من ألفاظ لا تتألف إلا بعد تطبيقها على ما ينشأ فى النفس من أحوال. ثم إن النفس هى التى توحـد بين ذلك كله وتتيح لنـا تصنيفه بـالرجوع إلى التـجربة والمشاهدة من الباطن»[4].

لقد تمكن الحـكيم من الجمع بين مقـياس النفس واللغـة، حيث أخـذ اللغة قواعد وفنونا وصهرها فى بوتقة التجربة الدينية بالمشاهدة من الباطن وفى ضوء هذا

---

(١) الأستاذ حسنى زيدان مقدمة «تحصيل نظائر القرآن» ص١٤ ، ١٥.

(٢) الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص٥١- ٦٧ وانظر المقدمة أيضا.

(٣) الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص١٩- ٢٤.

(٤) الأب فريد جبر «التصوف والاستشراق» ص٥٨ ، الباحث ع ١٠ س٢ بيروت.

عالج الترمذى معانى ألفاظ بقاعدة الوجوه والنظائر، ونخص بالذكر ما تناوله الحكيم بتحليله وكان متصلا بالتصرف مثل ألفاظ: الهدى ، والكفر، والشرك، والمرض، والشىء، والسوء، والذكر ، والخوف، والرجاء، والصلاة، والروح، والوحى ، والقنوت، والصلاة ، والطهور ، والظن، والحكمة، والظلم، والتأويل، والدين ، والإسلام ، والإيمان، والشهيد»[1].

إن الحكيم يعتمد عملا ذا وقتين: وقت أول يرد الحكيم فيه تلك المعانى المتعددة إلى وحدة نفسية هى أصلها، ثم فى وقت ثان يبين كيف تتفرع تلك الكثرة فى الوجوه عن ذلك الأصل أو ترتد إليه. وللقيام تارة يستخدم التحليل اللغوى الذى مكنه منه اطلاعه الواسع على اللغة العربية وأسرار بيانها ثم إنه تارة أخرى يتصرف بالمعطيات المباشرة التى تمده بها تجربته السلوكية فى الطريق إلى الله. وبهذا كان عطاء الحكيم كبيرا.

جهود الحكيم فى الفقه وموقفه من الفقهاء

الحكيم الترمذى يقرر فى كتابه «بدو شأن أبى عبد الله» : أنه كان مهتما بدراسة علم الآثار وعلم الرأى «علم الحديث وعلم الفقه» وأنه تلقى هذين العلمين على علماء عصره، وكبار الشيوخ فيه.

«وكان علم الرأى ينطلق أول ما ينطلق فى الفقه على مذهب أبى حنيفة، وكما درس الحكيم الترمذى علم الرأى فقد درس كذلك علم الآثار.. ولأهل الحديث موقف بالنسبة للأحكام الفقهية يختلف مع موقف أهل الرأى .. فماذا كان موقف الحكيم وقد جمع بين دراسة علم هؤلاء وهؤلاء؟»[2].

---

(١) الحكيم الترمذى ، «تحصيل نظائر القرآن» تحقيق الأستاذ حسنى محمد زيان، ط السعادة.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٨٤.

«إن المعرفة عند الحكيم لا بد أن تنعكس آثارها على منهج العالم وسلوكه، والعلم النافع هو الذى يهدى لصاحبه إلى الطريق الموصل إلى الله سبحانه وتعالى ومعرفته»[1].

والمحدث الكامل هو الذى يتلقى الحديث بقلب واع يكشف وجوه المعانى والتأويل ، ويقوم بتفهم الحديث وتفسيره، واستنباط ما يمكن استنباطه منه بعد معرفة الخاص والعام والناسخ والمنسوخ، وما شاكل ذلك فمن يكون هذا؟ أليس هو الفقيه؟ وأى فقيه هو؟ أليس هو الفقيه على طريقة أهل الحديث؟[2]

يرى الحكيم الترمذى : أن الفقه هو معرفة الشىء بمعناه الدال على غيره، والعلم هو تجلى الأشياء له بنفسها؛ ولذلك يوصف الله تعالى بالعلم ولم يوصف بالفقه[3].

والذى يفهم مراد الله فى الأشياء حسب ما يمنحه من توفيق فى تعظيم أمره سبحانه واجتناب نهيه، هو الفقيه فى أصول الدين وفروعه»[4].

ويقول الحكيم الترمذى : وليس كل من يكون فقيها فى الفروع فقيها فى الأصول؛ لأن الفقه فى علم الأحكام كثير وهو فقيه بالتفقه وهو حامل الفقه والعلم. . والفقه اسم للعلم يعبر بهذه اللفظة عنه، يقال فلان يتفقه ويتعلم، وأما الفقه فى الحقيقة فهو فقه القلب، وفقه المتعلم بوضعه فى باطن الصدر، ويزداد نوره بالتعلم والاستعمال، ويتفرع له أنوار الفقه والفهم، فيستنبط بنور فقهه مسائل ويقيس ما لم يعلم بما يشبهها ويشاكلها ويقرب من معناها. وأما الفقه فى الدين فهو النور الذى يقذف الله تعالى به فى قلب عبده المؤمن مثل السراج يبصر به ولا يكون ذلك للكافر والمنافق.

---

(١) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لإثاره وأفكاره» ص١٧٨ .

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٨٤ .

(٣) الحكيم الترمذى «أنواع العلوم» مخطوط ورقة ٦٦ .

(٤) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لإثاره» ص١٨٠ .

فأما استنباط الفقيه فى الأحكام فهو استنباط المسائل على موافقة السنة وإقامة الشريعة. وأما استنبـاط الفقيه فى باطن العلم، فهو استنبـاط الخواطر على موافقة الحقيقـة، ومشاهدة الربوبية، وإنما نتبين زيادة الفضل بينهمـا فى استنباط معنى فى البـاطن والظاهر لآية قد أنزلـها الله تعـالى يوجب ظاهرها حكمـا، ويكون تحت ظاهرها من العبارة التى فى باطنها إشارة وعلم. فيستنبط الفقيه ما يوافق حجة الله تعالى، ويستنبط الحكيم ما يوافق مراد الله تعـالى، ويهدى إلى محجته بما تبين من لطائف الإشارات موافقا للتوحيد ومخبرا عن مراد يوافقه الحميد[1].

وخلاصـة ذلك كما يذكـر الدكتـور بركة أن لفظ «الفقـه عند الحكيم يطلق بمعنيين:

الأول: بمعنى علم الأحكام، والفـقيه بهذا المعنى هو الـذى يتعلم هذا العلم ويحمله، فهو متفقه، وهو فقيه بالتفقه، وهو حامل الفقه والعلم».

والثانى: وهو المعنى الحقيقى . . بمعنى فقه القلب أى قوة الفهم والإدراك.

والأول يزداد نوره وعلمه بزيادة التـعلم والاستعمـال، ويمكن أن يطلق عليه أنه فقيه فى الأحكام، فـهو قادر بنور ما حصل على استنباط مســائل وقياس ما لم يعلمه منها بما يشابهها ويشاكلها ويقرب من معناها بما يوافق حجة الله تعالى . .

والثانى يستعمل النور الذى قـذفه الله تعالى فى قلبه، ويمكن أن يطلق عليه لهذا أنه فقيه فى الدين، وهو قادر على استنباط الخـواطر على موافقة الحقيقة، مما قد يحمله ظاهر المسألة من إشارة وعلم فيستنبط ما يوافق مراد الله»[2].

ولما كان القياس[3] واستنباط الأحكـام بهذه المثابة، فإنه ينبغـى التفريق بين الطريقتين والتمييز بين النوعين. أما أن يطلق على كل منهما استنباط وقياس، فيرى

---

(1) انظر : الحكيم الترمذى «الفرق بين القلب والصـدر والفؤاد واللب» ص٧٧، ٧٨، ٧٩ ، تحقيق نقولا هير، ط القاهرة.

(2) انظر الدكتور بركة، «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ، جـ١ ص٨٥.

(3) القياس هو حـمل معلوم على معلوم آخر، لاشتراكـهما فى علة الحكم مثل الحكم بحرمـة غير الخمـر من المسكرات على الخمر لوجود العلـة وهى السكر، والقياس حجـة ودليلا فى الأحكام الفقهية. انظر : «الأحكام للآمدى» جـ ٣/ ٨١ ، «والمستصفى للغزالى» ٢/ ٢٨١.

الحكيم أن ذلك قد يوقع فى الخلط، ويعطى حكم كل منهما للآخر مع أن الطريقة الثانية أتم وأكمل، وهى التى ينبغى أن تعطى حكم القياس، ويوصف أهلها بأنهم هم أهل القياس.

ويوضح الحكيم وجهة نظره بشرح معنى كلمة قياس ليبين خطأ استعمالها وإطلاقها على كل اجتهاد أو رأى ، فالقياس استعمل على أنه إعطاء مسألة جزئية حكم مسألة جزئية أخرى لعلة تجمعهما، ويسمون المسألة المقيس عليها أصلا، والمسألة المقيسة فرعا..

ويعترض الحكيم على إلزامه هو أو غيره باتخاذ هذا الأصل الاصطلاحى أصلا حقيقيا شرعيا. وبالتالى على إلحاق المسألة الفرع به فى الحكم[1].

«ويرى أن ذلك إلحاق فرع بفرع لا بأصل. وإن سمى بذلك اصطلاحا لأنه مسألة جزئية شاركت أو شابهت مسألة جزئية أخرى فى ناحية من النواحى يسمونها علة فاشتركا أو تشابها فى الحكم، وليس ذلك قياسا عند الحكيم بل هو مشاكلة، شاكل فيها فرعا، وشاكلت مسألة جزئية مسألة جزئية فأعطيت حكم الأخرى مشاكلة لا قياسا. والمشاكلة لا تؤدى إلى الحكم الصحيح إلا مصادفة بخلاف القياس؛ لأن القياس هو أن يسوق كل فرع إلى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده فى المسألة التى يبحث عن حكمها لا إلى فرع آخر، أو مسألة أخرى أشبهتها عند الناظر فى العلة فاتخذت أصلا.

والمقصود بالقياس هو إصابة حكم الله فى المسألة، فإذا أعطى الفرع الحكم الذى استنبط من أصله الذى أصله الله لعباده، فإن إصابة حكم الله حينئذ تكون باتباع هذا المنهج لا بمحض المصادفة ، أما إعطاء الفرع حكم فرع آخر، دون نظر إلى أصله، فقد يصيب حكم الله وقد لا يصيب وإصابة الحكم حينئذ لا تكون بسبب القياس أو المشاكلة، بل بالمصادفة لأنه لا دليل على اتصال هذا الفرع بهذا

(١) انظر الدكتور بركة، «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ، جـ١ ص٨٦.

الفرع إلا بوجه الشبه فى العلة حسب الظاهر، ولهذا يرد الحكيم الترمذى كثيرا من الخلط فى الأحكام إلى اتخاذ منهج المشاكلة دون منهج القياس، مع اضطراب المشاكلين واعتقادهم أنهم يقيسون أولئك هم أهل الرأي»[1].

فالحكيم الترمذى يرى أن كثيرا من الخلط فى الأحكام كان نتيجة للاهتمام بمنهج المشاكلة الذى يتخذه أهل الرأى . . لذا نراه يوجه إليهم كلاما يتسم بالشدة فيقول: «فتفقد هذا من أهل زمانك تجد هذا منهم ظاهرا، فلذلك ذلوا وصاروا عند العامة متهمين، تحلوا بالأعمال الظاهرة على الجوارح عند العامة، ورضوا فيما بينهم وبين ربهم أن يكونوا فى أخلاق الشياطين فى الباطن، وذلك مثل الغش، والغل، والحقد، والحسد، وطلب العلو، وطلب المنزلة عند الناس، وحب الجاه، والفرح بالحياة، وحب الثناء المحمدة، وخوف الفقر والكيد، والغضب، وحب الرياسة والعداوة والبغضاء والطمع والرغبة والرهبة والحرص والشح والبخل والتعظيم للأغنياء والاستهانة بالفقراء من أجل فقرهم، والبذح والبطر والأثر، والتحبب إلى الناس بما يحب الله، فإذا خلا فيما يكره الله وجمع الدنيا للفخر والتكاثر والخيلاء والتنافس فى الدنيا. والمباهاة والرياء والسمعة والإعراض عن الحق استكبارا، والسفه والخوض فيما لا يعنيه، وكثرة الكلام، وفضول الكلام، وفضول الطعام، والصلف والمن والأذى ، واختيار الأحوال، والتملك فى الأمور، والاقتدار فى الأمور، ونسيان النعمة وترك ذكر المنعم والعمى عن إحسان الله، وافتقاد الحزن من القلب والخشية والانتصار للنفس إذا نالها الذل، وترك الانتصار للحق، واتخاذ إخوان العلانية على عداوة فى السر والأمن، لسلب ما أعطى وترك الهدى حتى يشارك فى الأمور، والانقياد للهوى ، وشهوة الكلام، والشهوة الخفية، والاتكال على الطاعات، والهرب من الذل فى هجنة من الحق وطلب العز والمكر والخيانة والمخادعة وطول الأمل والتجبر وعزة النفس وخوف سقوط المنزلة فى عيون الخلق، وذهاب ملك النفس إذا رد عليه قوله، والتماس المغالبة لا لله،

---

[1]) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ، ص٨٦.

والقسوة والفظاظة وغلظ القلب ، وغيظ النفس والغفلة والركون إلى الدنيا، وسوء الخلق، والفرح بالدنيا، والحزن على فواتها، والأنس بالمخلوقين والدهشة إذا عجز عن رؤيتهم ، والمران فى الكلام والجفاء والطيش والعجلة والخفة والحقد والدهاء والجريذة وقلة الحياء، وقلة الرحمة»(١).

ولا يخفى على أهل العلم أن نقد الحكيم لهؤلاء موجه لأهل الرأى فى عصره، لأنه أدرى بهم، وبسلوكهم . . ونرى أن الحكيم لم يقبل الحيل والمخارج التى اعتبرها أهل الرأى فقها، وما هى إلا مشاكلة لا تتفق مع منهج القياس الذى يضع القضايا الفقهية فى موضعها الصحيح ولا يزال الحكيم يكشف فى وضوح عن أمثلة من احتيالاتهم فيقول:

«ومن ذلك الاحتيال فى إبطال الشفعة والاحتيال فى إبطال الحقوق التى يخاف لزومها إياه. فذهب المغتر فنصب له حيلة من طريق العلم على مخاتلة وتمويه أن يشترى جزءا من أجزائها بأكثر الثمن الذى سمى حتى يصير شريكا، ثم يشترى الأجزاء الباقية بشىء قليل حتى يعجز الشريك الآخر عن ذلك الثمن الذى أدى فى الجزء الأول ، فهذه حيلة أصحاب السبت الذين قيل لهم كونوا قردة خاسئين، حيث نهوا عن العمل يوم السبت فهيأوا قبل يوم السبت حظائر على السواحل حتى جاءت الحيتان يوم السبت، فدخلوا الحظائر ، فسدوا الحظائر، وقالوا إنما نهينا عن الصيد وليس هذا باصطياد، فمسخوا قردة بما خادعوا الله. قال الله تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (٦٦) ﴾ [البقرة] ليعظ المتقون من أمة محمد ﷺ عن مثل هذه المخادعة»(٢).

«ومن ذلك هذه الأشربة الخبيثة التى إنما حرمت لذهاب العقول، وسكر الصدور، وشره النفس ، وظهور الفساد فى الأرض، فذهب هذا المغتر فعمد إلى

---

(١) الحكيم الترمذى ، «الأكياس والمغترون»، ورقة ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ مخطوط معهد المخطوطات، صورة من المكتبة الظاهرية بدمشق.

(٢) المصدر السابق، ورقة ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ .

عصير فطبخه حتى إذا بلغ مبلغا من الطبخ غلظ عليه ، وذهبت شدته . شدته عليه الماء حتى رق بعد أن كـان غلظ حتى عاد لشدته ثم غلا غلية، ثم قـال قد طبخناه على الثلثين وانتهينا إلى الحد المحدود وهذا نبـيذ، وإنما يسكر كثيره ولا يشرب منه إلا بمقدار لا يسكر. وإنما حـرمت الخمور والخـمر، هو نيء وهذا طبيخ، فـتراهم سكارى مع الهـذيان بوالين فى الأسكة يتلوثون فى القيء يقـولون ليس هذا بمسكر ويروون أحاديث أكاذيب كلها من طريق المفتونين»[1].

وللحكيم التـرمذى كتاب سـماه كتـاب «العلوم» ألفه فى مناقـضة الفقـهاء وخدعهم وحيلهم، وقد ورد ذكر هذا الكتـاب فى كتاب «الأكياس والمغترون» وهو نقد لمنهج الفقهاء على ضوء المنهج الذى يدعو إليه الترمذى . يقول الحكيم : «ولنا فى هذا كتاب سميناه «كتاب العلوم» ألفته نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكـام الدين، يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمـتهم. . . ويـقولون إن هذه أحكام لم تلـزمنا فنحن نحـتال فـتقـر من لزومها، فيقال لهم قد تسترتم بهـذه الكلمة وهذه أشياء قد خلطتموها فلبستم على أنفسكم ما لزمكم بما لم يلزمكم»[2].

فالحكيم التـرمذى يأخذ على هؤلاء أنهم يـحتالون بالعلم ليـفروا من بعض الأحكام، ثم يلتمسون لأنفسهم عذرا بعد ذلك بأن هذه أحكام لم تلزمهم.

ولا شك أن التـرمذى لم يقـر هؤلاء على ما كـانوا عليه، بل وقف يـأخذ عليهم:

- مخادعتهم لأنفسهم فى المنهج العلمى بالاحتيال.
- تخلصهم من بعض أحكام الدين التى لا تجرى على هواهم.

---

(١) الحكيم الترمـذى ، «الاكياس والمغتـرون» ، ورقة ١٣٢ ، ١٣٣ ، مخطوط معـهد المخطوطات العربية.

(٢) المصدر السابق، ورقة١٥ ، ١٦.

وهم فى هذا وذاك إنما يحكمــون فى الدين برأيهم وهواهم، ويغفلون عــما وضعه الله فى ذلك من حكمة الشـريعة. . هذه الحكمة التى تغيب عن أهل الرأى لأنهـا لا تتوافـر إلا لمن يعنى بـعلوم الحكمة والمـعرفـة، وهى من علوم البـاطن، وليست من علوم الظاهر[1].

وأهل البحث فيما كتبه الحكيم فى شـئون الفقه والفقهاء يرون: أنه لم يغفل تعليل اندفاع أهل الرأى فى المخـادعات والحيل والمخارج التى جـاءوا بها، ويرجع الترمذى ذلك إلى ثلاثة أمور؛ لهذا ما فتئ ينفذ هذه الأمور أمرا أمرا:

١ - **الأمر الأول** من هذه الأمور الفقه نفسه، لأن مـوضوع الفقه - كما يرى الحكيم - لا يربى فى الفقـيه ضميرا، ولا يبـعث فى النفس ورعا[2]، قال الحكيم الترمذى فى المسائل المكتوبة تحت عنوان: «أصحاب الفقه وأهل الحديث»: قال له قـائل: نرى صنفين فى هذا الديـن صنف ينتـحلون الفـقـه وعلم الرأي، وصنف ينتحلون الحـديث، ونلاحظهما فنرى أصـحاب الرأى أكثـر تهافتـا وذللا، وأقسى قلبا، وأخشن جانبا، وأكثر تناظما وتحاسدا من أهل الحديث ، فمن أين هذا؟

قـال : إن هذه الشهـوات فى النفـوس عـاملة، وللقلوب عن الله شـاغلة وللأرواح مشـقلة. فهى محـتاجة إلى الوعظ، وإن أصـحاب الرأى من لدن أن بدا أحـدهم فى تعلمـه إلى أن يفارق الـدنيا إنما يجـرى على سـمعـه خـدائع الناس ومخـاتلاتهم ، وجناياتهم بعض على بعض. . فـهم الشهر والدهـر فى ذكر تلك الأشياء، كيف يردونها إلى الأصـول التى فى أيديهم من عدل الله وحكمه، فانظر فى علمهم الذى قيدوه فى كتبـهم من علوم الأحكام أحسبه يقع فى أكثر من ألف مـجلد. . فهل ترى فى شىء مـنها ذكـر المعاد وصـفـة الجنة والنار وصفـة الموت والبرزخ، وما فيه من الأهوال، وصفة القيامة وأهوال الموقف وشدة الحساب وقطع مسـافة النار على دقة الصـراط، ووزن الأعمال، وصـفة خوف الخـائفين، وشوق

(١) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٩٢.
(٢) المصدر السابق ص٩٢.

المشتاقين ، وخشية العلماء بالله، وصفة المتقين والورعين، وصفة الزاهدين والراغبين ومنازل الدين، ومكايد النفس والعدو والهوى ، وصفة الأكياس والمغترين، وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه، ومحاسن أخلاق الكرام فى الدين وأخلاق رسول الله ﷺ، وشمائله وأخلاق أصحابه، وسيرتهم من بعده، وجدهم واجتهادهم وصدقهم ووفائهم وبذلهم نفوسهم لله ، وأخبار الأمم السالفة، وما أعطيت الأمم وما فضلت به هذه الأمة، وذكر منن الله وإحسانه والنظر فى تدبير الله وعجائبه وغرور الدنيا وزينتها وأخبار بنى إسرائيل وعجائب كتبهم المنزلة عليهم، وعقبى أمورهم كيف عاملوا؟ وكيف عوملوا ، وبماذا حبينا من الكرامات»[1].

وبعد أن يذكر الحكيم هذه الأمور التى تبعث على الصلاح والورع والتقوى، ويبين أن ما كتبه أهل الرأى بعيد عن هذه المعانى ، يقول: «فأهل الرأى خلو من هذا العلم كله. إنما استماعهم بالآذان وفكرهم بالقلوب فى خصومات النفوس وشرهم ومكرهم وخدائعهم وأحداثهم، وخياناتهم ما يوجب الحكم عليهم فى ذلك وما يحل لهم، وما يحرم عليهم، فإذا علموا هذا نظروا إلى حاجة الناس إليهم فى ذلك، واضطرارهم إليهم ليلا ونهارا خضوعا لهم وانقيادا لأمرهم وتعظيما لهم، ولم يجر على أسماعهم ما يجرى على أسماع أهل الحديث مما ذكرنا من هذه العلوم.

فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم، وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم، فتلظت شهوات نفوسهم كالحريق فى أجوافهم ، وانتضخ الكبر فى صدورهم ، حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ، ذاهبا بنفسه، وهاج الحرص والحسد، فتنافسوا وتناطحوا على العز والرياسة شحا وأسفا على فوتها، حتى أداهم ذلك إلى مشاركة الملوك فى ملكهم، فصدقوهم بكذبهم وأعانوهم على ظلمهم، وزينوا

---

(١) الحكيم الترمذى «كتاب المسائل المكنونة» ص٤٦، تحقيق الدكتور الجيوشى ، ط دار التراث العربى.

لهم سوء فعالهم، وهدوهم من الشر ما لم يهتدوا إليه.. وقبلوا من الملوك، وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا فوعدهم العذاب فنظرنا إلى هؤلاء المتفقهة تكلفا فوجدناهم إنما أوتوا من أن الأسماع خلت عن أن يجرى عليها ذكر المعاد ، وذكر ماله خلقوا.

والأشياء التى ذكرنا بديا من علم عظمة الله وربوبيته، وعلم التدبير والمنن والإحسان، وعلم دواهى النفس، ومكايد العدو، وعلم الصدق والصفاء ، والإخلاص عبودة.

وخلت القلوب من الفكر فيها حتى تشتمل عليها أحزان العقبى ، فتذهل النفس عن دواهيها، فاستبدلت القلوب بذلك فرحا والنفوس بطرا، والأركان بطالة وشبقا تتلمس أفراحها وتذوق طعمها»[1].

٢- والأمر الثانى من هذه الأمور: «متصل بمنهج الفقهاء الذى اصطنعوه لأنفسهم وساروا عليه فى استنباطهم، ذلك أنهم عمدوا إلى نوع من المشاكلة بين الفروع فسموها قياسا، ووقفوا عندها، وهى بعيدة كل البعد عن القياس ، إنما القياس لا يكون لأهل الرأى ولا لعلماء الظاهر.

وهذه التفرقة بين القياس والمشاكلة توضح لنا الفرق بين المنهج الذى يدعو إليه الترمذى ، وبين منهج أهل الرأى يومئذ»[2].

يقول الحكيم الترمذى فى تصوير الفرق بين منهج أهل الرأى ومنهجه الذى يدعو إليه: «فالمقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة، فلما وردت عليه الفروع عرف كل فرع منها ما أصله ومن أين تفرع هذا فساقه إلى أصله، فهذا مقايس، وفى اللغة قاس وساق بمعنى واحد إلا أن هذا مستعمل فى نوع وذلك فى نوع ومثل هذا كثير كقولهم: مدح وحمد، وشكر وكشر، وعلم وعمل، فالعلم

---

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص٤٧ ، ٤٨.

(٢) انظر عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٩٤.

فى الصورة علامة ما فى القلب والعمل بالجوارح علامة ما فى الصدر، فكلاهما علامة. وكذلك قوله: قاس وساق، فالقايس يسوق هذا الذى قد شذ عن نظرائه إلى معدنه فالقايس يقيس هذا الفرع الذى تفرع من أصله، فبداها هنا شاذ إلى أصله، ومعدنه بمنزلة شجرة كرم لها أصول وقد كثرت فروعها فليس كل من نظر إلى تلك الفروع مشتبكة بعضها ببعض، يحسن أن يؤدى كل فرع إلى أصله، فمن لم يعرف الأصل لم يقدر على الحكم فى رد هذا الفرع إلى أصله من بين الأصول، فالقياس هو السياق أن يسوق كل فرع منها إلى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده من الحكمة البالغة الباطنة لا الحكمة الظاهرة... والمشاكل رجل نظر فى الأصول المرسومة فى التنزيل والمسنونة فى القدوة، فإن القائد ﷺ قد مر بقيادته سائرا إلى الله عز وجل، وأمر أتباعه فسن لنا القدوة، وما إن تمسكنا به كنا تابعين له. وترك العهد الذى فيه رسم الأصول بأيدينا، لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته، لننظر بهذا النور المشرق فى صدورنا، فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها بعضا أى فرع أقرب شبها ببعض هذه الفروع، فألحقه به لما رآه شكله، فهذا ليس بقايس، هذا مشاكل إنما القياس أن يقيسه أى يسوقه حتى يرده إلى أصله الذى منه تفرع، فمن هنا كثر التخليط فى هؤلاء المتفقهة، يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه فإذا قيل من أين ؟ قال: قسته، فإذا قيل على أى شىء قسته فيجىء بفرع آخر، فيقال هذا فرع، فقل شاكلته، ولا تقل قسته، فإنه لا يلزمنى تشبيهك ومشاكلتك حتى تقيس وترده إلى أصله لأنه إنما لزمه من الأصل بالكتاب والسنة، فإذا أسقت هذا الفرع حتى تلحق بالأصل فقد لزمنى كما لزمنى الأصل.. فأنت مشاكل أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله، والأصل هو الحق والعدل ، ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل، ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل نصا إذا لم يقدر لك حظ من العدل والحق»[1].

(١) الحكيم الترمذى ،« الفروق ومنع الترادف» ، مخطوطة ٩٦٨ب معهد المخطوطات العربية.

ولا يخفى أن المتتبع لعبارات الحكيم فى هذه النصوص يجد أنه موضوعى فى نقده وحيادى، كما كان إيجابيا وليس سلبيا، فهو يقدم البديل الذى يراه صحيحا للفكرة التى تتهافت أمام نقده، يدفعه إلى كل ذلك نزعة دينية عملية، هذه النزعة هى العلة المحركة ونقطة الانطلاق التى من أجلها اتجه كل هذه الاتجاهات.

ولذلك كان القياس عند الحكيم هو سوق الفرع إلى الأصل، أو بعبارة أخرى: الوقوف على الأصول والعلم بها، وأما ما يفعله بعض الفقهاء فإنه معرفة للأمور من الوسط دون الأصل: «أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله، والأصول هذه التى لا يكون قياس بدونها والتى يجب الوقوف عليها هى الحق والعدل «والأصل هو الحق والعدل. وهذا الحق والعدل هو ما يخلو منه قياس الفقيه واستنباطه»[(١)].

«ولم يترك الحكيم الترمذى هذه المسألة بغير أن يضرب لها أمثلة فقهية توضحها وتبين بطريقة عملية الفرق بين المشاكلة والقياس، وأن الاختلاف الذى ينشأ بين ما يسمى بالقياس وما يصل إليهم من الأثر الصحيح إنما هو بسبب خطأ القائس وعدم اتباعه النهج الصحيح فى القياس، فهو يشاكل ويظن أنه يقيس، ولو أنه قاس قياسا صحيحا ولم يشاكل لما اختلف الحكم الناتج من القياس عن الحكم الذى يصلنا عن طريق الحديث الصحيح؛ وبذلك تصان أحكام الشرع عن أن تكون مظنة للتضارب أو التعارض عند هؤلاء الذين يعتدون بعقولهم وقياسهم أو عند من يتابعونهم بغير علم»[(٢)].

ويذكر الترمذى أمثلة لهذه المشاكلة التى وقع فيها أهل الرأى وادعوا أنها نوع من القياس ومن هذه الأمثلة، رأى أبى حنيفة فى افتتاح الصلاة بالتحميد أو بالتهليل أو بالتسبيح بدل التكبير[(٣)].

---

(١) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم» ص٩٥.
(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٨٧، ٨٨.
(٣) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» مخطوط ص١٠٣.

ورأى أبى حنيفة فيمن قرأ بالفارسية فى صلاته[1].

ورأى أبى حنيفة فى الصائم إذا أكل ناسيا[2].

وإننا نرى أن الحكيم الترمذى قد ساق أمثلة كثيرة ليوضح منهج الفقهاء فى المشاكلة التى ادعو أنها قياس، وكانت تفقد أهم أركان القياس عند الحكيم، ومن أهم أركان القياس الوقوف على الأصل دون الوسط وسوق الفرع إليه..

وقد اكتفينا بذكر الأمثلة التى أوردناها، وسنتناول واحدا منها يتضح به مراد الحكيم الترمذى فى مناقشة أهل الرأى ، يقول الدكتور بركة:

من ذلك ما يرويه الحكيم عن يعقوب عن أبى حنيفة أنه قال فى الصائم إذا أكل ناسيا: «لولا الأثر لقلت بالقياس أنه يفطر»[3] ويعلق الحكيم على قول أبى حنيفة بقوله: ليس ذلك قياسا إنما هو مشاكلة، والقياس أنه لا يفطر، ولو لم يجئ أثر لكان أهل القياس يردونه إلى الأصل فلا يحكمون عليه بالفطر»[4].

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة عارضا لهذه القضية وموضحا حيثيات الحكم فيها: «فماذا كان قياس أبى حنيفة؟ لقد شبهه بالذى يتكلم فى الصلاة ناسيا فتبطل صلاته ، والذى يجامع فى إحرامه ناسيا فيفسد حجه، وأشباه ذلك مما لا يعذر فاعله فى نسيانه،ولما كان الصوم عبادة كهذه العبادات فإن القياس أن يبطله إتيان ما ينافيه نسيانا ولا يعذر فاعله فى نسيانه، كما أبطلنا الصلاة والحج بإتيان ما ينافيهما نسيانا. لكن ورد الأثر الصحيح بحكم يختلف، فلم يبطل صيامه، بل أجازه وقبله ولا رأى مع النص الصحيح.. إلا أن أبا حنيفة يظل مقتنعا أن الأثر يخالف القياس ، وأن القياس صحيح وإن خالفه الأثر، وأنه يتنازل عن القياس للنص تنازلا، فالصلاة عبادة، والصوم عبادة، والكلام العادى فى الصلاة ينافيها، والأكل

(١) الحكيم الترمذى ، «الفروق ومنع الترادف» ورقة ١٠٣ صورة بمعهد المخطوطات.
(٢) المصدر السابق ص١٠٣.
(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٨٨.
(٤) راجع الدكتور بركة «المصدر السابق» جـ١ ص٨٨.

فى الصيام ينافيه، فإذا وقع الكلام فى الصلاة عمدا أبطلت الصلاة، وإذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم عمدا بطل الصوم ، وإذا وقع الكلام فى الصلاة نسيانا بطلت الصلاة. فالقياس إذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم نسيانا أن يبطل الصوم، حيث تشابهت المسألتان من كل ناحية، وليس هناك مانع من طرد الحكم»[1].

وبعد أن يفيض الدكتور بركة فى بيان قياس أبى حنيفة يمضى بنا قائلا: «فهل هذا هو القياس كما يراه الحكيم؟ هل ساق أبو حنيفة المسألة إلى أصلها واقتص الأثر إلى هذا الأصل ليعرف حكم الله فيه؟ أم أنه وجد تشابها بين فرع وفرع، ومسألة جزئية مع أخرى فى علة استنبطها برأيه. فأعطى الأولى حكم الثانية بمقتضى هذا التشابه؟ ذلك هو ما وقع وذلك لا يسمى قياسا عند الحكيم، بل يسمى مشاكلة؛ لأن كلا من المسألتين شاكلت الأخرى فى بعض وجوه الشبه، وذلك لا يمنع أن يكون أصل الواحدة بينهما مخالفا لأصل الأخرى ، فلا يصح أن يشتركا فى الحكم من أجل ذلك[2].

«فما القياس فى هذه المسألة كما يراه الحكيم؟ يرى الحكيم أن الصوم هو نذر لزمه الوفاء به لربه عز وجل، والرزق مقسوم فى اللوح مرسوم بصفته، مقدر فى يومه، مساق إليه، قد حتم رب العالمين الوفاء به للعبد، فالعبد مطلوب فى ذلك الوقت لوفاء نذره الذى سبق منه، ومطلوب باستيفاء رزقه الذى له فى ذلك الوقت، فالتقى الطالبان ، والتقى الوفاءان، ولابد من أن يطلب أحدهما صاحبه، فلطف الله تعالى فأنساه نذره، وتولى طعمته، وعذره فى نسيانه؛ لأن ذلك النسيان من الله»[3].

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ٨٨.
(٢) المصدر السابق ص٨٩.
(٣) المصدر السابق ص٨٩.

وبعد هذه الرؤية الـواضحة ينطلق البـاحث عن المعرفـة يريد أن يدرك مزيدا عن أصل المسـألة عند الحكيم، وهنا نجد الـدكتور عـبد الفـتاح بركـة فى كتـابه: «الحكيم التـرمذى ونظريتـه فى الولاية» يقول: «فـالحكيم الترمـذى يرى أن أصل المسألة فى الأكل ناسيـا أثناء الصيام يختلف تماما مع أصل المسـألة فى الكلام ناسيا أثناء الصلاة، أو الجماع ناسيا فى الإحرام، لأن الذى أنساه فى صيامه وجعله يأكل ناسيا هو الله عـز وجل وفاء بما كتبه الله له من الرزق، من حيث امـتنع العبد عن تناوله وفاء بما عليه لله من العبـادة. . فلم يكن فى ذلك خارجا عن حدود الطاعة لله سبحانه وتعالى بنيسانه، وأما نسيانه أثناء صلاته وكلامه فليس من الله وجماعه أثناء الإحرام ناسيـا فليس من الله، بل من الشيطان، فلم تكن العبـادة خالصة من نزغ الشيطان، وما زال الشـيطان يصاحبها حتـى جعله يغفل عنها، ويسهو فـيها، ويأتى بما ينافيها، فحق إذن أن ترفض وترد وتبطل»[1]، وهناك أمثلة كثيرة أوردها الحكيم الترمذى ، وبين فيها وجه الصواب حسب المنهج الذى يسير عليه[2].

ويقول الحكيم: «والحكم الجائر هو الحكم الذى يميل والـهوى المتبع هو سوء التـأويل فالمعنى فى الاثنين سـواء واللفظ مـختلف، فـهؤلاء كلهم أهل الغـرور، فالعالم لا يزل إلا بعـدما تعمى عليه النفس طريق العلـم والجاهل يقع فى الجهل، ويخطىء الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيـا إلا بعدما عمـيت عليه النفس والمتأول يسوء تأويله بهـا بعدما يخرج العلم من تلقاء نفسـه مقاييس وظنونا كمـقاييس إبليس وظنونه»[3] فإبليس اللعين شـاكل ولم يقس، ألا ترى أنه قال: ﴿ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ⑫ ﴾ [الأعـراف]. والنار من النور، والطين من الظلمة فكيف يسـجد النور للظلمة فشـاكل أصل خلقته بخلقة آدم عـليه السلام،

---

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٩٠.

(٢) ينظر كـثيـر من هذه المسـائل فى كتـاب إثبات العـلل، مخطوط ص١٤٣، وكـتاب الفـروق، مخطوط ٩٣، ٩٦، وكتاب الأكياس ، ١٣٥- ١٣٧.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترون» مخطوط ص٦، مكروفيلم معهد المخطوطات العربية.

فنظر إلى بياض هذا النار وظلمة هذا الطين، فضل. وقد علم الخبيث أن الأرض لم تكن فكانت وأن الماء الذى خلق منه الأرض لم يكن فكان، فإنما انسد عليه الطريق ولم يبتدئ بالقياس، ولكنه شاكل، نظر إلى طين ونار، ثم نظر إلى النور والظلمة فشاكل الظلمة بالنور فأخطأ»[1].

ويعلق الدكتور بركة على هذا النص بعد أن أورده، بقوله: من ذلك نرى أن الحكيم الترمذى لا يعترض على أهل الرأى باتخاذ القياس منهجا فى الاجتهاد، ولا يرى أن القياس ليس قاصرا عن الوصول إلى حكم الله، ولكن الحكيم يختلف معهم اختلافا جوهريا فى مفهوم القياس وكيفية استعماله»[2].

والمتابع لما كتب حول الترمذى ومؤلفاته يجد أن رؤية الباحثين تخالف ما ذكره الدكتور عثمان يحيى فى تحقيقه كتاب «ختم الأولياء» حيث قال: «ويجب أن نلاحظ أن الترمذى يميز بين العلة والقياس، فهو يقبل الأولى ويرفض الثانية»[3].

فالترمذى لم يرفض القياس أصلا؛ ولذلك يقول: «المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة»[4] والمقصود بأصول الحكمة: باطن العلم وما يحمله ظاهر العبارات من إشارات يدركها صاحب الفقه الحقيقى : فقه القلوب»[5].

ويستحسن أن لا يفوتنا أن نذكر أنه: عندما ينظر المرء إلى نقد الحكيم الترمذى لقياس أهل الرأى ، وتقريره: أنه ينبغى أن يساق الفرع إلى الأصل لا إلى فرع آخر مثله ، تتبادر إلى الذهن مسألة الكلى والجزئى ومسألة القياس الأرسطى، وأن الحكيم الترمذى قد يقصد بإلحاق الفرع بأصله إعطاء الجزئى حكم الكلى ،

---

(١) الحكيم الترمذي «الفروق ومنع الترادف» ص٩٦ و٩٩.
(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٩٢.
(٣) الدكتور عثمان يحيى ، هامش «ختم الأولياء» للترمذى، ص١١٦.
(٤) الحكيم الترمذى « الفروق ومنع الترادف» مخطوط ، ص٩١ب.
(٥) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ، هامش ص٨٧.

وذلك هو جـوهر القيـاس الأرسطى فى أجلى وأوضح أشكاله وضـروبه. . ولكن ذلك أبعد مـا يكون عن قياس الحكيم التـرمذى. فالحكيم الترمـذى لا يبحث عن كلى تندرج تحتـه جزئيات تأخذ حكمـه، لكنه يبحث عن العلة الباطنة فى جـزئية جزئية بصرف النظر عن كونها تندرج فى جنس أو نوع. . وهو يثبت أن هذه العلة التى يصدر الحكم بمقتضـاها موجودة فى كل جزئية بعينها وعلى حـدتها، وخاصة بها. وأينما وجـدت هذه العلة فى جزئية من الجزئيـات استلزمت نفس الحكم، لا بالمشابهـة فهذه المشابـهة قد تصحح المشـاكلة، ولا شأن لها بالقـياس ، بل بإدراك العلة نفسها فى كل جزئية بعينها»[1].

فالحكيم الترمذى لا يقبل قياس أهل الرأى ، ويراه غير ملزم له ولا يتعرض إطلاقا لأسلوب القياس الأرسطى ، ولكنه فى نفس الوقت لا يوافق الذين ينكرون القيـاس بالكلية على اعـتبار من قـال : إن الله فرض الفرائض وشـرع الشرائع لا لعلة»[2] بل يرى أن فى كل مسألة علـة تقتضى حكما خاصـا بها، قد تكون هذه العلة ظاهرة بينة فلا تحـتاج إلى بحث كثـير ويستطيع إدراكـها أهل العلم الظاهر، وقد تكون دقيقة خفية فتحتاج إلى قلب صاف مستنير، قد أعطى نور الحكمة ليقفو به الأثر فى الفروع النازلة»[3].

٣- **والأمر الثالث** يرجع إلى الفقـيه نفسه فلئن كـان الأمر الأول يرجع إلى موضوع الفقه، والأمر الثانى يرجع إلى منهج الفقهاء، فإن الأمر الثالث يرجع إلى الفقـيه فليس كل إنسان أهلا للقيـاس ولا موفقا فـيه «ذلك أن المقايسة لعـبد طالع أصول الحكمة بـنور الفراسة»[4] ولا يكون نور الفراسة هذا لكل إنسان فكذلك لا يأتى الاستنباط والقياس لكل من عرض له: «ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى

---

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ، ص٩٣.

(٢) انظر : الأشعرى «مقالات الإسلاميين» جـ٢ ص١٦٢.

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ٩٣، ٩٤.

(٤) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٩٥، مخطوط بلدية الإسكندرية.

الرأى إلى قلب ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق، عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق»[1].

ولقد بذل الحكيم الترمذى جهودا كبيرة فى تحقيق مسائل الفقه وفى معالجة كثير من القضايا الفقهية على طريقته ومنهجه لكى يؤدى الفقه غرضه، ويصل إلى الغاية.

وللحكيم الترمذى كتب فقهية كتبها على النهج الذى ارتضاه لكتابة الفقه «وكتبه الفقهية كثيرة دافع فيها عن نظريته فى القياس، رفض فيها قياس أهل الرأى، ورفض فيها أيضا رأى نفاة القياس، موضحا أن قياس أهل الرأى ليس إلا مشاكلة، وموضحا أن لكل مسألة أصلا هو العلة التى تقتضى الحكم الخاص بها»[2].

ويرى الحكيم أن إدراك علل العبادات إنما يأتى من طريق الحكمة عندما تبرأ الصدور من التخليط والرياء والتيه والتكبر والتضييع والإعجاب، وعندئذ يذهب سقم الإيمان فتطالع الحكمة وتقصد الأمور على حسب جواهرها فما أدركنا من هذه العلل من طريق الحكمة تكلمنا فيه وبينا فيه تأويلا للحكمة لا حكما على الله فى غيبه[3].

ومؤلفات الحكيم فى الفقه وأصول أحكامه هى :

- كتاب العلل أو علل العبادات أو علل الشريعة:

وهو كتاب قد خصص لذكر بعض المسائل وبيان عللها، وهو إلى جانب كونه كتابا فقهيا يذكر الأحكام مقترنة بعلتها يحمل برهانا على وجهة نظر الحكيم فى أن لكل حكم علته فى مسألته[4].

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترون» ورقة ١٤٤ ، ١٤٥.
(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٩٦.
(٣) الحكيم الترمذى «إثبات العلل» مخطوط ورقة ٣٧ب.
(٤) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٩٦.

- **كتاب إثبات العلل فى الأمر والنهى :**

والحكيم الترمذى فى هذا الكتـاب يناقش أولئك الذين يقولون: إنه لا تعليل للأوامـر والنواهي، ويوضح أن علل الأوامـر والنواهى قـائمـة ، يقـول الحكيم: «سألتنى عن ما اختلف الناس فيه من إثبات العلل فى الأمر والنهي، فقال قائلون: هذا تعـبد من ربنا خلقـهم فتـعبـدهم للأمر والنهى ، وليس لأمـره علة وإنما هو امتحـان وابتلاء، وقال آخرون هو ابتـلاء وامتحان تعـبدهم به. . وليس يدفع هذا أحد منا، ولكن عللها قائمة علمها من علمها وجهلها من جهلها[١].

- **كتاب الصلاة ومقاصدها:**

وفى هذا الكتـاب يتحدث الحكيم عن شـأن الصلاة من بين الأعـمال وعن صورتها من بين الأفعـال، وعن ثمرتها من بين الطاعات ، وعن مثـوبتها غدا من بين المثوبات، وعـن موقعـها ومحلهـا عند الله فى الدرجات، وعن سلـطانها فى الشريعة وشهرتها فى السموات[٢].

- **كتاب الحج وأسراره:**

وفى هذا الكتاب يتحـدث عن الحج بدقة التأليف، والتحليل العـميق لمعانى الحج من بين سائر الفرائض الأخرى ، ويرى أن فـريضة الحج هى عماد الإسلام، ومغزاها هو تسليم النفس عـبودة ورقًّا، وأن يحنف العبد إلى ربه لا يقـصد غيره، وتنفرد فريضة الحج بأنها طريق المعرفة إلى الله[٣].

- وكتاب سـبب التكبير للصلاة، وكتـاب كيفية الوضـوء والسواك والصلاة وكتاب كيفية الصلاة، وهذه الكتب لا تزال مخطوطة.

---

(١) الحكيم الترمذى «إثبات العلل» مخطوط ورقة ١٣٤أ.

(٢) الحكيم الترمذى «الصـلاة ومقاصدها» ص٢ المقـدمة تحقيق الأستـاذ حسنى نصر زيدان ، ط دار الكتاب العربي.

(٣) الحكيم التـرمذى «الحج وأسـراره» المقدمـة تحقيق الأسـتاذ حـسنى زيدان، ص١٢ ،١٣ ط دار السعادة.

وبات من الواضح أن كتب الحكيم الترمذى الأخرى تتصل بالفقه وتعالج كثيرا من المسائل الفقهية.

ولا ننسى أن الحكيم الترمذى ينظر إلى الفقهاء - من منهجه - على أنهم طوائف:

- منهم فقهاء يطلبون الفقه لغرض دنيوى، ويقول الحكيم فى هؤلاء: «وإذا تفقه فيها استبشر بما عنده من ذلك بشرى الرياسة، ونوال العز وشرف المجالس، وطمأنينة قلبه، مع مطالعة فهمه بتلك الأشياء والمقاييس والعلل، ليناطح به الأشكال، ويسامى به الأقران، ويقهر به الأضداد، فذلك متنزهه فى الدنيا، يدأب فيه ليله ونهاره بلا حسبة ولا نية، ولا طلب إقامة حق الله أو إحياء دين الله»[1].

- ومنهم فقهاء يسيرون بنور العقل فى ميدان العلم الظاهر، وليس لهم من نور الحكمة ما يمكنهم من اقتصاص الآثار للوصول إلى الأحكام الباطنة وهؤلاء يخاطبهم الحكيم من مقامين:

إما من مقام الحكم الشرعى فهم مجتهدون مأجورون إن أصابوا فلهم عشر حسنات، وإن أخطأوا فلهم حسنة واحدة هذه الحسنة ليست لوصولهم إلى حكم ما. بل لاجتهادهم»[2].

يقول الحكيم الترمذى فى كتابه «الفروق ومنع الترادف» : «الذى لم يعط نور الحكمة وقف عند مفرق الطريقين، ثم شاكل بالأمور التى تأخذ إلى طريق الثواب، ومر بالأمور التى تأخذ إلى طريق العقاب، فألحقه بأحدهما، فربما أصاب الذى عند الله، وربما لم يصب»[3].

---

(١) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٩٩.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترون» ص٤٤.

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٠٠.

وإما يخاطبهم من المقام الذى يتطلب فيه الفضل والكمال، ولذلك فهو يناقشهم فى هذا المقام فى خاصة أنفسهم وسلوكهم فى حياتهم، ويرى أن عدم محاولتهم تحصيل الكمال فى أنفسهم هو السبب المانع لهم من تحصيل الكمال فى علمهم، ويرى أنهم مغترون فرحون بما لديهم من العلم»[1].

وفى نوادر الأصول: نجد أن الحكيم الترمذى فى الأصل الثالث والستين والمائتين، تحت عنوان: «فى حقيقة الفقه وفضيلته» يقول: «فهؤلاء الذين انتحلوا هذا الرأى وأكثروا فيه الخوض سموا هذا فقها وخيل إليهم أن هذا هو الذى ما عبد الله بمثله، وهو هذه المسائل التى عندهم فقط ولا يعلمون أن أستاذيهم تكلموا بها ثم قالوا: وددنا أنا نجونا منها كفافا لا لنا ولا علينا مثل إبراهيم النخعى والشعبى والحسن وابن سيرين رحمهم الله فى زمانهم وأبى حنيفة وسفيان والأوزاعى ومالك رحمهم الله فى زمانهم، فكل تمنى الخلاص منه لا له، ولا عليه، وهؤلاء أعرضوا عن سائر العلوم التى حاجة الناس إليها فى كل وقت، وصار هذا النوع فتنة لهم، فتراه طول الدهر يقول يجوز ولا يجوز، يدخل فيما بينه وبين عباده مع الحيرة فى ذلك، ولا يدرى أصواب هو أم خطأ، ثم تراه فى خاصة أمره ودينه عوج كله، فإقباله على نفسه حتى يكف منها ما لا يجوز خير له من إهمال نفسه، وإقباله على إصلاح الناس ذلك ليعلم أنه مفتون، وكان المتقدمون أولى بالشفقة على الأمة والحرص على الدين والنصيحة لهم، فشغلهم إصلاح أنفسهم عن الخوض فى هذه الأشياء حتى لا يلهيه عن عيوب نفسه»[2].

أما الصنف الثالث: **«فهم أهل القياس حقا لأنهم أهل الباطن الذين ينفذون بنور الحكمة إلى أصول المسائل ، فيقوون على رد الأمور إلى أصولها»**[3].

---

(1) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ1 ص100.

(2) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى أحاديث الرسول» ص366.

(3) الدكتور بركة، «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ1 ص101.

ويصور الحكيم الترمذى المسائل كلها فيقول: «الفقه مشتق من التفقه وهو انكشاف الغطاء عن الشيء فعلوم الأشياء فى الصور مجتمعة متراكمة بعضها على بعض، فإحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب أداه إلى الذهن وإلى الحفظ عند الحاجة كنبعان العين ينفجر منه الشيء بعد الشيء، فما دام هكذا، فهو ساكن خامد لا قوة له، فإذا تصور فى الصور لعين الفؤاد قوى القلب بذلك الذى تصور، فذلك علم مستتر فى القلب بقية من الضعف والخمود.. فإذا انكشف الغطاء عن الصورة التى تصورت فى الصدر فذلك الفقه لأنه حين تصور فى الصدر أحس القلب بتلك الصورة علما ولم يرها لأن الغطاء بينه وبين العلم قائم وهو ظلمة الهوى، فهو عالم بذلك الشيء يترجمه بلسانه، ويتضمنه بحفظه وتمثل صورته لعقله ، وليست له قوة - ينتصب قلبه لذلك ويتشمر لفعله ويطمئن إليه- حرارة العلم وقوته. فإذا انكشف الغطاء عن تلك الصورة التى صورها عقله صار عيانا للفؤاد، فيقال لذلك العيان علم اليقين»[1].

والملاحظ على كتابات الحكيم الفقهية أنه يعنى :

أولا: بإبراز الآثار والأهداف الروحية التى تعود على المرء بألوان العبادات المختلفة بصرف النظر عن التعريفات التى أولاها الفقهاء عناية خاصة.

ثانيا: يحاول أن يكشف عن العلل التى من أجلها جاءت العبادات على الصورة المعروفة.

ثالثا: يبنى أغلب هذه التعليلات على ما جاء عن النبى ﷺ من أحاديث تتعلق بالموضوع الذى يناقشه.

رابعا: يتحدث عن الآفات التى تعطل هذه العبادات عن تحقيق الأهداف الروحية المقصودة والآثار النفسية المترتبة عليها.

وليس عسيرا على الدارس أن يلمس سيادة التفكير الصوفى على هذا الجانب من كتابات الحكيم[2].

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الاصول فى أحاديث الرسول» ص٣٦٦.

(٢) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى ودراسة لآثاره» ص١٧٩.

وبعد . . . فالحكيم الترمذى كان فى الفقه فريدا، نظرا لإحاطته الدقيقة بكثير من أسرار المعانى، ولقد استطاع أن يعمق الأفكار الشرعية ويستكنه أسرار الشريعة، ويخرج منها بما لم يخرج على الكتاب والسنة.

جهود الحكيم فى علم الكلام وموقفه من المتكلمين

الحكيم الترمذى إمام من أئمة الإسلام، وعلم من أعلام الرجال ومفخرة العلماء السالكين تشبع من الثقافة الإسلامية على اختلاف ألوانها وانعكست أضواء ثقافته على مؤلفاته وتجلى فى جميع ما كتب: صفاء الذهن وعمق الفكرة، ودقة التحقيق.

ومما يدركه الدارسون والمتتبعون لمؤلفات الحكيم أنه لم يضع كتبا مستقلة فى مباحث علم الكلام كما فعل فى فروع المعرفة والعلوم الأخرى، اللهم إلا رسالة فى موضوع الإمامة بعنوان : «الرد على الرافضة»[1]، رد فيها على أهل الرفض لإمامة أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، كما ناقش فيها قضية الخلافة، أما كتاب «الرد على المعطلة» فهو كتاب حديث تناول موضوعا من موضوعات علم الكلام، وهو إثبات الصفات لله سبحانه وتعالىٰ ، على منهج أهل السنة، وهو بهذا يرد على المعتزلة الذين يرون نفى الصفات. ويسمى الحكيم المعتزلة فيما ذهبوا إليه بالمعطلة كذلك يرد على الكرامية[2] الذين يقولون بالتجسيم أو التشبيه. . والمتأمل فى كتاب «الرد على المعطلة» يجد أن الحكيم الترمذى : «تناوله من وجهة نظره كمحدث، وكان عمله فيه عملا يستهدف أولا وقبل كل شىء جمع الأحاديث التى تعضد وجهة النظر السنية المثبتة لصفات الله سبحانه، ومن هنا يمكن القول بأن الحكيم كان يعتنق مذهب أهل السنة فى علم الكلام وإن لم يخض فى مباحثه كما خاضوا»[3]. . ومن الملاحظ أن الحكيم ذكر الأحاديث

(١) مخطوط بمكتبة ولى الدين بتركيا تحت رقم ٧٧٠.
(٢) الكرامية أتباع محمد بن كرام ٢٥٥ هجرية.
(٣) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص١٨٢ .

فى كتـابه دون تعليق منه أو شرح لتقـول كلمات الأحاديث عنه مـا يريد أن يقوله هو . . . . وقد أكثر الحكيم من الكلام فى كتاباته ومؤلفاته على التوحيد والموحدين بطريقة ومنهج يختـلف عن منهج المتكلمين فى معالجة هذه المسـائل . . . لقد كتب الحكيم فى التوحيد بطريقة موضوعية يتعامل معها الإنسان فى كل وقت، وهذا من شأنه أن ييسـر إدراك الدليل ويمهد النفس لتقبله، ويقـوى الالتزام به، يقول الحكيم فى مـعنى لا إله إلا الله : «إن كلمة لا إله إلا الله لازمـة للخلق: الاعـتقاد لـها قلبا، والاعتراف بها نطقا، والوفاء بها فعلا، فأما الاعتقاد لها قلبا، فأن تعتقد نفى القدرة عن جميع من تولهت إليه القلوب فى المضـار والمنافع سواء. وأما الاعتراف بها نطقا فإن يقول : لا إله إلا الله، وأما الوفاء بها فعلا فأن يكون له من الثقة فى باب النوائب، ومن التوكل فى باب الرزق، ومن التفويض فى باب الحوائج، ومن الصبر فـى باب الشهوات، ومن القناعة فى باب المنالات ، ومن الانقـياد فى باب العبودات، ومن التـسليم فى باب المتشابهات، ما يحـفظ هذه الجوارح السبع التى أوتمن العبد عليهن»[1].

ومنهج الحكيم كما يتبين للدارس يقوم على إقناع الإنـسان بجانبيه الوجدانى والعقـلانى «فالإنسان كـما هو معـروف - مركب من جانبين، جـانب وجدانى ، وجانب عـقلانى ، وكل من هذين الجانبين له أسلوبه الذى يعـالج به، فليس يقنع الجانب الوجدانى ما يقنع الجانب العقـلانى ، والعكس صحيح، وحين نقتصر فى محاولاتنا إقناع الإنسان بقضية ما عـلى مخاطبة جانب واحد، فإن تلك المحاولات تفشل يقينا، ولا تؤى ثمارها المرجوة وقـصارى ما نصل إليه فى تلك الحال هو أن نخلق نوعا من الشك والحيرة لدى الإنسـان ولكنا أبدا لن نصل إلى مرتبة الإقناع، لأن الوصول إلى تلك المرتبة رهن بتضافر الوجدان والعقل جميعا»[2].

قال أبو عبد الله محمد الترمذى : تفسير كلمة لا إله إلا الله «إذا قال العبد لا إله إلا الله، فإن مـعناه: لا رازق، ولا كاف ولا معـبود إلا هو، ولا نافع ولا

(١) انظر الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص١٣.

(٢) راجع الدكتور مزروعة «المنهج القرآنى فى الاستدلال» ص١٠٨، ط دار الطباعة المحمدية.

ضار، ولا معطى ولا مانع ولا محيى ولا مميت ولا معز ولا مذل إلا الله عز وجل»[1].

إن حديث الحكيم عن التوحيد هو الحديث الذى يرضاه السالكون ويعتقدون أنه التنزيه الحق الذى يليق بالله سبحانه وتعالى . وهو حديث يعتمد على الجانب الوجدانى أكثر من اعتماده على الجانب العقلانى . . ولا يخفى أن الأدلة التى صيغت بأسلوب عقلى محض، لم تفقد الجانب المهم فحسب، بل فقدت الجانب الأهم حين عرت عن كل ما يخاطب الوجدان ويأسره . .

وللحكيم جهود فى مباحث أخرى من مباحث علم الكلام، أشار إليها فى كتاباته إشارات يتبين منها رأيه ومنهجه.

ومن ذلك موضوع «الإيمان» هل هو مكتسب أو موهوب؟ وهل يزيد وينقص؟ وهل الإسلام والإيمان اسمان لشىء واحد؟ أم لشيئين مختلفين؟

ويعرض الحكيم الترمذى المقولة الأولى : هل الإيمان مكتسب أو موهوب؟ فيقول: «سألتنى عما وقع فيه الناس من الاختلاف فى الإيمان ومحله من ابن آدم، وإنما أتوا ذلك من قلة أفهامهم، وترك الاستقصاء فى النظير . . فاعلم أن الله تبارك اسمه خلق هذا الآدمى وركب فى رأسه عينين وأذنين، يبصر ويسمع ظاهر الأشياء، وجعل فى جوفه بضعة من لحم لها عينان وأذنان، فسماها قلبا وفؤادا، والقلب ما بطن منهما، والفواد ما ظهر منهما. والعينان على الفؤاد، والرؤية له، وذلك قوله: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ⑪ ﴾ [النجم] وجعل لهذه البضعة ساحة وهى الصدر، وذلك موضع العلم، وجعل فيه الروح، وفيه الحياة، وهو سماوى ، جعل فيه نفسا، وهى أرضية وفيها الحياة وجعل مستقر الروح فى الرأس، ثم هو منتشر فى جميع الجسد، مشتملة عليه بالشهوات والهوى . وجعل مستقر العقل فى الرأس معه الروح، وفى هذا الحفظ ثم يشرق فى الصدر نوره، وهناك معتمله،

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٨١ ، مكتبة الحرية الحديثة.

ومستقر الذهن فى الصدر والعلم معه، فمنه تصدر الأمور إلى الجوارح فبذلك العلم علم الآدميون كلهم أن لهم ربا وإلها، فأقروا به، وفزعوا إليه فى المضار والمنافع، وعرفوه بقلوبهم، والقلب أمير على الجوارح، والمعرفة فيه. وتلك معرفة الفطرة التى فطر الناس عليها»[1].

والحكيم الترمذى لا يقف عند هذا الحد من المناقشة والعرض بل يقرر فى تأكيد قوى فيقول: «إن الإيمان استقرار القلب ، وطمأنينة النفس، والقلب كان طالبا لربه، مترددا لا يستقر، والنفس متحيرة لا تسكن فلما جاء نور الهداية استقر القلب، واطمأنت النفس فقيل أمن على قالب فعل يأمن أمنا، والاسم منه الأمن، وذلك طلبه معبوده، فتردد فى طلبه مرة إلى الوثن، ومرة إلى الشمس والقمر، ومرة إلى النيران وهو فى ذلك متحير، فلما وجد هذا النور من منة الله عليه، سكن عن التردد والجولان فقيل أمن من يؤمن إيمانا، والاسم منه إيمان فالنور هدية الله لأهل منته وأحبابه وأوليائه والسعداء من عبيده، ومعدن ذلك النور فى القلب، والإيمان هو لمن نال هذه الهدية»[2].

ولعلنا ندرك فى وضوح تام أن الحكيم الترمذى يناقش هذه القضايا من باب القلب، وذلك لأن القلب معدن النور، والنور هدية الله. وبناء على ما ذكره الحكيم فى مقولة: هل الإيمان مكتسب أو موهوب نجد أنه: «يرى أن الإيمان مكتسب ولكن ما كان به الإيمان وهو العقل فهو موهوب»[3] أما مقولة: «هل الإيمان يزيد وينقص؟» فإننا نجد أن الحكيم يذهب إلى أننا «حينما ننظر إلى الإيمان باعتبار حقيقته وذاته هو لا يزيد ولا ينقص، وأما إذا نظرنا إلى تأثيره وأثره فإنه

---

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى ، مجلة منبر الإسلام عدد ٦ ص١١٥ السنة ٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص١١٧.

(٣) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى وقضايا علم الكلام، مقال بمجلة منبر الإسلام ع٢ ص١٠٧ السنة ٣٨.

تجرى عليه حينئذ الزيادة والنقصان بسبب ما يعترى قلب المرء من أغراض وأهواء تحجب أشعة الإيمان أن تنطلق فتوجه سلوك الإنسان وتصرفه»[1] وقد ضرب الحكيم للحالتين مثلا بقرص الشمس بالنظر إلى الحقيقة، وبشعاع الشمس بالنظر إلى الآثار[2]. ويقول الحكيم فى منافشته لهذه المقولة: «ولقد دخلت بين متنازعين، يقول أحدهما: الإيمان يزيد وينقص ويقول الآخر: لا يزيد ولا ينقص، فأشرت إلى عين الشمس، فقلت: ما هذه ؟ قال: هذه شمس.

فقلت: تنقص أم تزيد؟ قال: لا.

ثم أشرت له إلى إشراقها على الأرض.

فقلت: ما هذا ؟ قال: هذه شمس.

قلت: تزيد وتنقص.. فتحير قلبه.

قلت: أليس إذا كان بينها وبين الأرض غيم أو سحابة رقيقة نقص من إشراقها فإذا ذهب الغيم زاد فى إشراقها؟ قال: نعم.

قلت: أفلست تسميه شمسا وهو يزيد وينقص، وتلك العين تسميها شمسا وهى لا تزيد ولا تنقص؟ قال: نعم.

قلت: أفليس بقدر ما تنقص يدخل النقص فى جميع بنى آدم والزروع والثمار وإذا زاد إشراقه عملت حرارته فى زرعهم وثمارهم؟ قال: نعم.

قلت: فكذلك الإيمان بمنزلة الشمس التى قد برزت لك على قلبك من النور وأشرقت على صدرك، فإذا حال بينهما وبين القلب غيوم الشهوات، والهوى نقص الإشراق فدخل الوهن فى القلب، وفى النفس، وتعطل عن العمل وإذا ذهب الهوى والشهوة زاد فى إشراقه، واستقر القلب، وقويت النفس للعبودية فمن الإشراق يزداد وينقص، فأى تنازع بقى هاهنا.

---

(١) الدكتور الجيوشى الحكيم الترمذى دراسة لآثاره، ص١٩٠، ط النهضة المصرية.

(٢) الدكتور الجيوشى، الحكيم الترمذى وقضايا علم الكلام، منبر الإسلام ع ٢ ص١٠٧.

فمن قال: يزيد وينقص «بهذا المعنى» وهذا مصيب فى قوله.

ومن قال : لا يزيد ولا ينقص لأنه متى نقص دخل الشك، فأما الزيادة التى ذكر الله تعالى فى تنزيله يزيده نورا إلى نور، فيزداد قلبه بذلك النور الزائد إيمانا أى استقرارا وثابتا»[1].

ومقولة: هل الإيمان والإسلام اسمان لشيء واحد أم لشيئين مختلفين؟ يرى الحكيم «إن الإيمان غير الإسلام فهما نوعان فى عقد واحد»[2] ويقول فى هذا : «ثم وجدتهما مختلفين، فقال: أحدهما : الإيمان والإسلام واحد، وقال الآخر شيئان متباينان.

فقلت لهما: متى وجدتما اسمين معناهما واحد، لا يزيد أحدهما على الآخر، وإن دقت تلك الزيادة، ولو كان كما زعمت لكان فضلا وهذيانا.

واعلم أن الله تعالى أعطى العباد ما انقطعت حجتهم، فأراهم من الآيات فى الظاهر، وأعطاهم ما ينفعهم فى دنياهم، وركب فيهم الشهوات من العلم والذهن فى الباطن حتى علموا ما يضرهم والهوى حتى دعاهم إلى عبادة من دونه طمعا فى المنافع ودفع المضار، ثم إنه كان لله عبيد اختارهم وانتخبهم لنفسه، وخلقهم للسعادة، فمن عليهم بالهداية ، وابتدأ أمرهم بأن طهر قلوبهم التى يريد أن يجعلها خزائنه ووعاء لمعرفته وأنواره وآياته، وموضع أسراره ، وموضع نظره، فأنزل عليها رحمة طهرها بماء الرحمة حتى صلحت لهذه الأشياء التى وضعها هناك وذلك قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً...﴾ [البقرة: ١٣٨].

والصبغ كل شيء يغمس فى شيء فهو صبغة، ولذلك سمى الصبغ صبغا لأن الثوب يغمس فيه؛ ولذلك سمى صباغ الطعام من الخل والمرىء وغير ذلك

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى ، منبر الإسلام ع٦ ص١١٨ س٣٨.

(٢) الدكتور الجيوشى ، الحكيم الترمذى وقضايا علم الكلام مقال بمجلة منبر الإسلام ع٢ ص١٠٧، س٣٨.

الأصباغ، فكل مغموس فيه مأكول فهـو صباغ، وكل صبغ فيه ملبوس فهو صبغ، فمن اختاره الله تعالى واجـتباه فمبتدأ أمره أن يطهر قلبـه بماء الرحمة، حتى يدعه كالشىء المغـسول، ثم أحياه بنور الحيـاة وذلك قوله: ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

فإنما كانت بـضعة من لحم، لها عيـنان لا تبصران، وأذنان لايسمـعان فلما طهره بماء الرحمة صلـح لنور الحياة، فلما جاء نور الحياة حـيى قلبه بالله، ثم جاء نـور الهـداية فـهـداه، وذلك قـولـه: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ...﴾ [الأنعام: ١٢٢].

فذلك نور المعرفـة ، ثم جاء نور العقل، فبنور العقل عـقل نور المعرفة عن النكرة، فاستقر لأنه زينة ثم جاء نور الحب فقيـده، فعندها صار محكما، فاعترف بلسـانه بلا إله إلا الله مع أنوار المعرفـة التى فى عـقد قلبـه على أنه ربه، وهو له عبد، فهو حشو هذا العـقد أنه رب يملكه ويحكم فى أموره ما يشاء ، وأنه له عبد ينتهى إلى جـميع ما يأمره، ويرضى بجـميع ما يحكم به عليـه انقيادا، فاسـتحق هاهنا اسمين: «مـؤمنا ومسلما» فـأما اسم المؤمن فلأنه اسـتقر واطمـأن عن التردد والجولان لطلب ربه، واسمه المسلم لأنه سلم نفسه إليـه فى جميع ما يأمره، فمن قال من المتـقدمين الإيمان والإسلام واحد فـإنما قاله لأن ذلك منه فى عقـد واحد، فأما أن يكون نوعا وحدا فلا.. وكيف يكون الاسـتقرار والطمأنينة والتسليم لأمره ونهيه نوعا واحدا، ومن قال هاهنا واحدة وخـفى عليه هذه الصفة فقط غلط فيه، فالعقد واحد، والقبول واحد، ولكنه عقد وقبول لنوعين، ثم اقتضى العبد من يوم أمن وأسلم فى جميع عـمره أن يفى بهذا العقد والقبـول ووضع بين يديه العبودية نوعين: أمر يحكم به عليه ربه، وأمر يأمره به ربه»[1].

---

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى ، منبر الإسلام ع٦ ص١١٩ السنة ٣٨.

وإننا لندرك فى غيـر خفاء أن الحكيم التـرمذى يعالج قـضايا علم الكلام بما يرتبط بالسلوك والأحـوال والأوامر والنواهى . ولذلك كانت مناقـشاته مفـيدة لا عقم فيها، تربط الإنسان بالحـياة وتصله بالله، ففى موضوع الإيمان والإسلام يصل إلى أن العـبودية نوعان: أمـر يحكم به رب العـزة على الإنسان، وأمر يـأمر به، والأمر الأول يقتـضى الوفاء ليطمئن والقلب والنفس إلى مـا حكم به الله. والأمر الذى يأمر به: هو الـفرائض وترك المحارم والوفـاء بذلك يقتضى التـسليم فى كل أمره ونهى نهاه.

ويرى الحكيم: أن سبب النزاع القـائم بين العلماء والباحـثين فى الإيمان وما يتصل به من قـضايا، هو : أنهم اهتـموا بالأسمـاء ولم يبحثـوا عن الأصول ولو بحثوا عن الأصـول لما كان هذا النزاع. يقول الحكيم : «وإنى وجـدت عامة هؤلاء المتنازعين متنازعين فـى الأسماء ، ولا سبـيل لهم إلى الأصول فيـسكن تنازعهم، فمثلهم فى ذلك كمثل رجل قال لثوب: هذا خز، وقال الآخر : شعر ، فكلاهما يرجـعان إلى شىء واحـد لأن الخز أيضـا هو شعـر، إلى خلقه الذى سـمى له ، وكرجل قـال: هذا كلا، وقال آخـر هذا حشـيش، وقال آخر: هذا نبـات، وقال آخر: هذا أذخر وقال آخر: هذا مرعى ، فمرجعهم إلى شىء واحد. فإنما اختلفوا لأن فى كل اسم معنى زائد لطيف دقيق»[1]. فإنما يخوضون بجـهلهم بالأسماء، وتقع بينهم المنازعة[2].

ومن مباحث علم الكلام التى تناولها الحكيم بالشرح والمعالجة موضوع «رؤية الله» وقد كان تناول الحكيم لهذه القضيـة يقوم على ما يقطع السبيل على المجادلين المعاندين، ويرى أن المتكلمين وأهل الصور الجدلية ما بعدوا عن الصواب إلا بسبب

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام» تحقيق الدكتور الجيوشى ، منبر الإسلام ع٦ ص١١٧ ، السنة ٣٨.
(٢) المصدر السابق ص١١٩.

سوء التأويل، ويقول فى هذا «وأهل الأهواء بسوء التأويل ضلوا، لم يعقلوا اللغة، ولم يفهموا المعانى ولهم نفوس مظلمة يحرفون الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم، وقلوبهم ، ومن قل فهمه، أو عزب عنه فى وقت ساء تأويله»[1].

ويناقش «رؤية الله» فى كتابه المسائل المكتوبة « تحت عنوان» مسألة أخرى، ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ فيقول: قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فإنما ذكر الأبصار ولم يذكر سائر الأعضاء كقوله : لا تلمسه الأيدى ، ولا تشمه الأنف، ولا تحس به الأسماع، لأن البصر فيه حياة الروح، وبصر الروح فى بصر العين، متصل به، فهو أحد وأقوى من سائر الأعضاء. فإذا كان البصر لا يدركه فى حدته وقوته فالأيدى أعجز، ثم قال: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ أى يدرك الحياة التى فى البصر[2].

وبعد أن يضع هذا المدخل لموضوع الرؤية يناقش المنكرين لها فيذكر: إن من احتج بهذه الآية فى شأن الرؤية ودفع الرؤية وأنكرها فليست له هاهنا حجة لأن الرؤية هى انفراج الشىء يقال رأى ورها فالهاء بدل الهمزة، ورها أى انفرج، وهو قوله: ﴿وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُندٌ مُّغْرَقُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الدخان]. أى منفرجا، وذلك أنه لما ضرب البحر بالعصا انفلق فكان كل فرق كالطود العظيم، فمشت بنو إسرائيل فى المنفلق وهو المنفرج بين الطودين، فذاك الرهو، فيقال : رها ورأى ، الهمزة بدل من الهاء، فإنما سأل موسى عليه السلام، فقال : «أرنى»[3] أى أفرج لى الحجاب أنظر إليك، والنظر هو فعل العين، ينظر جلاله وعظمته وبهاءه، من غير أن يأخذه يقال: نظر ونضر، فالنضرة زهرة الوجه ، والنظرة زهرة العين، فسأل

---

(١) الحكيم الترمذى ، الأكياس والمغترين، ص٢٣، المكتبة الظاهرية .

(٢) الحكيم الترمذى ، المسائل المكتوبة، ص٨٤، تحقيق الدكتور الجيوشى ، ط دار التراث العربى .

(٣) تمام الآية : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف].

الرؤية وهو انفراج الحجاب لزهرة العين إلى جلاله وعظمته «وأما الإدراك فهو الأخذ وهو الاندرياب» بالأعجمية وبالعربية الإدراك : الاشتمال، فأهل الجنة ينظرون إليه، ولا تشتمل أبصارهم على ما يرون منه من الظاهرية ، فأما الباطنية فلا قوام لأحد على النظر إليه، ولا سبيل إليه، وهو بالعربية بلا كيفية»[1].

فالحكيم - كما نرى فى هذا النص - يفرق بين الإدراك والرؤية «ذلك أن الإدراك يقتضى الإحاطة والله سبحانه لا يدرك إدراك إحاطة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة، ولكنه سبحانه يدرك كل شىء، ولهذا نفت الآية الإدراك ولم تنف الرؤية، والحكيم يرد «فى النص» على مانعى الرؤية فى الآخرة، وأما الرؤية فى الدنيا فلا تكون»[2].

أما الرؤية فى الآخرة فيرى الحكيم أنها ممكنة وحاصلة للمؤمنين «وقد أجاب الحكيم صراحة وباختصار على سؤال وجه إليه: أيرى فى الآخرة؟ قال: نعم. قال: كيف يرى ؟ قال: كما يعرف هاهنا، قال: كيف يعرف هاهنا؟ قال: كما يرى هناك»[3].

والمعرفة التى يشير إليها الترمذى هى : قدرة القلب على الكشف باستصحاب الطاعة والتصفية والإخلاص، ولعل ذلك أن الله تعالى جعل القلب مستودع الأسرار، وخزينة الانفعالات المتقابلة، ومستقر عجائب المعانى والغيوب، فالبصر للملك، والبصيرة للملكوت، وأن هذه الأمور من التجارب السلوكية التى لا مجال للمتمنطق فيها. وإنما هى من الجوانب العملية التى تثمرها الأذواق والمواجيد، وتتجاوب فى آفاقها الأشواق فلا يدركها تعبير ولا يلحقها تصور[4].

والمتابع لما جاء عن الحكيم فى قضايا علم الكلام. . . يجد أنه يلتزم بالشرع فى هذه الأمور؛ لذا نراه فى قضية القرآن وخلقه التى ثار حولها ما ثار يقول: «ولا

---

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص٨٤، ٨٥، تحقيق الدكتور الجيوشى .
(٢) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص١٨٤ .
(٣) الحكيم الترمذى نقلا من كتاب الحكيم الترمذى دراسة لآثاره للدكتور الجيوشى ص١٨٤ .
(٤) الشيخ محمد زكى إبراهيم «أبجدية التصوف الإسلامى» ص٧٨، ٧٩.

يدرون ما القرآن، ولا يدرون ما المخلوق، ولم سمى قرآنا ولم يسمى مخلوقا إنما هو كلام على الألسنة كالهذيان، يقاسون من تلقاء أنفسهم، ويطلبون حذق الكلام ودقته، أقل قوم دعة وأشدهم حسرة»[1]. وفى موضع آخر من رسالته: «مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام يقول: «يقولون القرآن ولا يدرون ما القرآن فمرة يشيرون إلى ما فى الصحف ومرة يشيرون إلى أصول القراءة، ومرة يشيرون إلى الوحى ، والأولى بهؤلاء السكوت عن مثل هذا، والإقبال على ما أمروا»[2].

ويعلق الدكتور عبد الفتاح بركة فى رسالته «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» على هذا النص بقوله: «فماذا نرى؟ نرى أنه يطلب قبول ما جاء به الشرع، والتسليم له دون الاشتغال بالبحث والاستقصاء فى مسائله هذه إذ الأولى بنا أن نشتغل بما أمرنا به»[3].

والباحث فى كتابات الحكيم يدرك أن الحكيم كان على معرفة تامة بمذاهب علماء الكلام، وقد جاء الأصل الثالث والستون والمائة فى كتاب «نوادر الأصول» عن «مذهب أهل الأهواء» تحدث الحكيم عن هذه المذاهب تحدث العالم، ويقول فيها: «أهل الأهواء قوم استعملوا أهواءهم والأهواء ميالة عن الله تعالى، فحيث ما مالت اتبعتها قلوبهم لأنه لم يكن فى قلوبهم من النور ما يصدهم عن اتباعها، وأهل الأهواء كلما استحلوا شيئا ركبوه واتخذوه دينا حتى ضربوا القرآن بعضه ببعض وحرفوه»[4]. وفى موضع آخر من هذا الأصل يقول: «وقوم هم أهل الضلالة كالمشبهة والقدرية والجبرية والجهمية وأشباههم مالت قلوبهم وأبدعوا وضلوا عن الله تعالى. فإن الله تعالى اقتضى للعباد الإسلام دينا والإسلام تسليم

---

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان» ص١١٧ تحقيق الدكتور الجيوشى منبر الإسلام ع٦ ص٣٨.

(٢) الحكيم الترمذى «مسألة الإيمان والإسلام والإحسان» ص١١٩.

(٣) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٠٨.

(٤) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٢٠٩.

النفس، والدين الخضوع لله تعالى بتسليم النفس»[1] «وإنما صار هؤلاء فرقا لأنهم فارقوا دينهم فبمقارنة الدين تشتت أهواءهم فافترقوا»[2].

ويتكلم الحكيم عن الخوارج فيقول: «الخوارج قوم ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فهم الأخسرون أعمالا حبطت أعمالهم فلا يقام لهم يوم القيامة وزن، وذلك بأنهم قد اجتهدوا ودأبوا فى العبادة وفى قلوبهم زيغ وقاسوا برأيهم وتأولوا التنزيل على غير وجهه»[3].

والأزارقة صنف من الخوارج كان رئيسهم نافع بن الأزرق، وكان من شأنه أن يخاصم بتأول القرآن فى زمن ابن عباس رضى الله عنهما فنسب أتباعه إليه فقيل الأزارقة، وفى زمن على كرم الله وجهه كان رئيسهم ابن الكواء، وفى زمن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين نجدة الحرورى»[4].

ويذكر الحكيم أمثلة هؤلاء الذين ضلوا بسوء التأويل فيقول: وأما سوء التأويل فمثل فعل هؤلاء الحرورية كفروا بالذنب واحتجوا بقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الجن] وإنما هذا العصيان فى التوحيد، وهذا فى خطاب الجن»[5].

«ومازال بهم التنطع والتعمق حتى كفروا الموحدين بذنب واحد حتى صاروا بذلك إلى الأنبياء عليهم السلام للزيغ الذى فى قلوبهم دخلوا فيما لم يأذن به الله تعالى»[6] فأهل الزيغ - عند الحكيم - طالبون لها، باحثون عنها، ومفتشون عليها، ولن يزدادوا بذلك التفتيش إلا حيرة وعمى»[7].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٢١٠.
(٢) المرجع السابق ص٠٢أ.
(٣) المرجع السابق ص٥٤.
(٤) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص٥٥.
(٥) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٢٢، مخطوط الظاهرية بدمشق.
(٦) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٥٤.
(٧) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٣٤.

ولعل ما ذكرناه من كلام الحكيم الترمذى فى شأن هذه الفرق يعطينا صورة واضحة عن موقفه من هؤلاء. . والحكيم لا يكتفى بهذه المواقف، بل يضع للباحثين والعلماء المقياس الذى يعرف به من هذه المسائل ما هو من الدين، وما هو ليس من الدين. فيقول: «فأما أصحاب رسول الله ﷺ بعده قد اختلفوا فى أحكام الدين، فلم يفترقوا، لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم النظر فيه، والقول باجتهاد الرأى ، واختلفت آراؤهم فاختلفت أقوالهم، وقد أمروا بذلك فصاروا باختلافهم محمودين لأنه أدى كل واحد منهم على حياله ما أمر من جهد الرأى والنظر فيه، وكان ذلك الاختلاف رحمة من الله تعالى على هذه الأمة حيث أيدهم باليقين، ثم وسع على العلماء منهم النظر فيما لا يجدون ذكره فى التنزيل، ولا فى سنة الرسول ﷺ حتى يلحقوه ببعض وكانوا أهل مودة وعطف متناصحين ، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة، فكل مسألة حدثت فى الإسلام فخاض فيها الناس واختلفوا ، فلم يورث ذلك الاختلاف عداوة بينهم ولا بغضا ولا فرقة، علم أن ذلك من مسائل الإسلام يتناظر فيه، ويأخذ كل فريق بقول من تلك الأقوال ثم لا يكونون على أحوالهم من الشفقة والرحمة والألفة والمودة والنصيحة، كما فعل الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم»[1].

وهذا جانب يبين أن المسائل التى اختلفوا فيها أذن لهم الإسلام بالنظر فيها والقول بالاجتهاد بالرأى فاختلفت آراؤهم ولم يفترقوا لأنهم لم يفارقوا الدين. .

ويمضى الحكيم فى بيان الجانب الثانى فيقول: «وكل مسألة حدثت فاختلفوا فيها فردهم اختلافهم فى ذلك إلى التولى والإعراض والرمى بالكفر على أن ذلك ليس من أمر الدين فى شىء، بل حدثت من الأهواء المردية الداعية صاحبها إلى النار، وتورث العداوة والتباين والفرقة لأنها التى ابتدعها الشيطان فألقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا ويرمى بعضهم بعضا بالكفر؛ لأنه لما خلت قلوبهم من خشية الله تعالى وخوف عقابه بما قدمت أيديهم من ذكر الموت والأهوال التى أمامهم، والاهتمام بصحة الأمور وطلب الخلاص فيما بينهم، والانتباه لحسن صنيعه بهم وطلب النجاة من رق النفوس إلى حرية العبودة لربهم عز وجل فلما خلت من

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٢١٠ ، ٢١١.

هذه الأشيـاء قلوبهم وجد العدو فـرصة فألقى إليـهم مثل هذه الأشـياء التى يعلم المستنيرة قلوبهم أن هذا تكلف وخـوض فيما لا يعنيه مثل قـولهم فى الجبر والقدر والاستطاعة قبل الفعل ومعه، وطلب كيفية صفات الله تعالى»[1].

فالحكـيم فى هذا الجانب يتكلم عن طائفـة اهتمت بمسـائل الفتنـة حيث إن الكلام فى تلك المسائل مما لم يؤذن فيه»[3].

ويرى الحـكيم أن الذى دفـع هؤلاء إلى المـواقف المرديـة: أنهم نظـروا إلى المسائل من أهوائهم وسموها عقولا. وزعـموا أن عقولهم لا تقبل هذه الأشياء ولا يصح مثل هذا من طريق المعقول، فكل ما لا تقبل عقولهم فذلك باطل، فيا أخى كيف تدرك بآلة مخلوقة محدثة مركبـة ربوبية خالق قدير رب عالم يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد؟.. ومتى يدرك شىء يزيد وينقص ويتقـارب ويتفاضل ربوبية رب لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير حاله؟ بل العقل حجة من الله تعالى على العبد، وهو آلة مركبة لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبـية، ومن عجز عن إدراك أشياء فى نفسه مخلوقة فيـه ولم يدرك حقيقتها علما إلا بالظن والخـيال مثل النوم وأحوال القلب وطبائع النفس والروح ولا يعرف حـقيقة النفس أى شىء هى ، ولا يعرف حـقيقة العقل الذى يدعى أنه يعـرف به كل شىء ، فكيف يكون له سبـيل الإدراك إلى ما هو أعلى منه؟ بل الصـواب التـسليم للحكم والاسـتسـلام للرب، والرجـوع إلى الحق»[3].

وبعد، فـهذه بعض الأمور التى اسـتطعنا أن نلمح إليها من جـهود الحكيم الترمذى فى علم الكـلام وموقفه من المتكلمين ، وحسـبنا أن لفتنا النظر إلى شىء منها، وذلك يغنى عن التفصـيل ، وما يحتويه التفصيل من تعريفـات قد تبعد بنا عن الهدف الأصلى .

---

(١) الحكيم الترمذى ، «نوادر الأصول» ص٢١١.

(٢) الحكيم الترمذى ، المرجع السابق ص٢١١.

(٣) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٩٢.

وقد بان لنا أن الحكيم قام نظره فى الأصول على التأمل والنقل والأثر والاستدلال بالآيات على ما يريد، واتسمت معالجته لمسائل التوحيد بجانب النقل والأثر بصبغة ذوقية.

موقف الحكيم من الشيعة

إن الباحث فى مؤلفات الحكيم الترمذى ، والمتأمل فيما كتبه من رسائل وردود، يلاحظ أن للحكيم مواقف علمية كثيرة مع أهل الحديث والقراء، والقصاص، والوعاظ، والزهاد، والصوفية، وأهل الرأى ، وعلماء الكلام.. وليس من شأننا أن نعرض لهذه المواقف كلها فى هذه الرسالة فقد يخرج بنا ذلك عن الغرض المنشود، ولكن يكفى أن نشير إلى ما يحقق هدفا أو يصحح فكرة - مثل الذى ذكرناه من قبل فى موقفه من الفقهاء، وموقفه من المتكلمين.

وليس معنى هذه المواقف بين العلماء المسلمين أن هناك عداوة وخصومة: «فأصول الإسلام واحدة، وكل المسلمين يؤمنون بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وكلهم يعتقدون أن القرآن حق وأن رسالة محمد ﷺ حق، وأن عليهم إذا تنازعوا فى شىء أن يردوه إلى الله ورسوله، وقبلتهم واحدة، وصلواتهم واحدة، ولا خلاف بينهم فيما بنى عليه الإسلام من أسس[1].

ولقد أعجبتنى كلمة ذكرها فضيلة الشيخ المدنى جاءت فى مقدمة كتاب: «دعوة التقريب» منها: «أن عقول المسلمين امتلأت بالغذاء الفكرى حتى صاروا متخمين فهم بحاجة إلى أن يدوروا حول الهوامش والفروع والفروض، وأن يوسعوا ميادين الخلاف لاستنفاد الطاقة العقلية والتخفف من الزحام العلمى ، الذى يصبحون ويمسون عليه، وقد كان هذا هو رياضة الأولين ورفاهيتهم، يوم كانوا يخبون فى أودية العلم ويضعون ولا يهمهم أن يبطئوا أو يسرعوا فى التحصيل والتعلم والبحث والاستقصاء»[2].

---

(١) الأستاذ محمد على علوبة «المسلمون أمة واحدة» ص١٧ من كتاب التقريب، ط المجلس.
(٢) الشيخ محمد محمد المدنى «دعوة التقريب» ص٤ المقدمة.

ومن مواقف الحكيم الترمذى العلمية موقفه من الشيعة فى كثير من مسائل العلم: «وإذا عرفنا أن الترمذى كان يقيم فى ما وراء النهر متاخما لخراسان، وخراسان وما جاورها كانت أميل إلى التشيع من مناطق أخرى ، أدركنا الدوافع لهذه المناقشات «والمواقف» من ناحية ، وأدركنا قيمتها من ناحية أخرى وخاصة أن الزيدية استطاعوا أن يؤسسوا لهم دولة فى طبرستان استمرت نحو قرن من الزمان ابتداء من عام ٢٥٠هـ[١].

ولا شك أن عرض مواقف الحكيم الترمذى من الشيعة يصحح كثيرا من المفاهيم والأفكار التى قد يلقى بها أصحابها دون تثبت، لمجرد أن هناك التقاء فى كثير من الأفكار بين التشيع والتصوف.

ويبدو أن محقق كتاب «علم الأولياء» للحكيم الترمذي، قد أراد أن ينفى مما يمكن أن يقال أن الحكيم الترمذى يميل إلى الشيعة فذكر محقق الكتاب فى المقدمة: «أن الحكيم الترمذي» اتهم بأن بينه وبين الشيعة الإمامية رابطة نسب، وصلة وثيقة نظرا لوجود بعض أوجه الشبه بين فكرة الإمامة عند الشيعة والولاية عند الصوفية»[٢].

يقول الدكتور سامى نصر بعد أن ذكر ما سبق: «ولقد كدنا أن نتهمه بذلك حين وجدناه يقول فى تفسير لا إله إلا الله: «إن البعض فسر هذا القول تفسيرا ظاهريا وكتم الباطن وما فى حشوه»[٣] ونحن إذا أخذنا هذا القول على ظاهره لكان الترمذى مستخدما منهج الشيعة الباطنية فى تفسير القرآن وهو منهج التأويل»[٤].

ويضيف الدكتور سامى نصر قائلا: ولكننا حين بحثنا عن جوهر هذا القول وحقيقته وجدناه يرى أن لكل قول من أقوال القرآن حقيقة ظاهرة وحقيقة باطنة

---

(١) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٥٦.

(٢) انظر الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة علم الأولياء» للحكيم الترمذى ص٢٥.

(٣) الحكيم الترمذى «تفسير الترمذى لقول لا إله إلا الله» ص١٨١.

(٤) انظر الدكتور سامى «مقدمة علم الأولياء» ص٢٥.

أعمق وأدق، وهو ما نسميه بتفسير القرآن بحسب روح النص ومعناه وليس فقط ظاهره ومبناه»[1].

أما الشيعة الباطنية فيزعمون أن علم الباطن جاءهم عن طريق الميراث، حيث ورثه النبى ﷺ عليا بن أبى طالب وورثه على أهل العلم الباطن الذين سموا أنفسهم بالورثة، وينكشف الباطن عندهم لهؤلاء الورثة الذين اختصهم بهذا الفضل، وكشف لهم عن أسرار القرآن[2].

وقد وضع الحكيم رسالة بعنوان: «الرد على الرافضة»[3] ناقش فيها فكرة الخلافة، والأحقية بالحكم فى نظر الإسلام ، وتناول فى رسالته رأى الشيعة الرافضة «وهم الذين رفضوا أحقية أبى بكر وعمر وعثمان فى الخلافة قبل على ، ويرون أن الأحقية لعلى من أول الأمر، وبعد أن يعرض وجهة نظرهم يرد عليها ويفندها، ويذهب كما يذهب أهل السنة جميعا أن الذى سار عليه الأمر بعد الرسول هو الوضع الطبيعى الذى كان يجب أن يكون، ورأى الحكيم أن أفضل الصحابة بعد الرسول أبو بكر فعمر فعثمان فعليّ فبقية العشرة المبشرين بالجنة»[4].

والناظر فى مؤلفات الحكيم الكثيرة يجد أنه ناقش كثيرا من دعاوى الشيعة، وأنه ليكفينا عرض واحد منها، نتبين منه علاقة الحكيم بالشيعة وموقفه من أهلها، ومن المقولات الخاصة بالشيعة والتى تتشابه فيها مع بعض مقولات الترمذى فكرة العصمة التى يستندون فى إثباتها إلى الأدلة النقلية[5].

(١) الدكتور سامى «مقدمة علم الأولياء» ص٢٥.
(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص١١٥.
(٣) رسالة الرد على الرافضة «رسالة غير كاملة وموجودة ضمن مجموعة ولى الدين رقم ٧٧٩ بتركيا».
(٤) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى ودراسة لآثاره» ص٩٥.
(٥) الدكتور سامى «مقدمة علم الأولياء» ص٢٦.

فهم يعتقدون بأن الأمامة نصا ووصاية لا تخرج عن على وأولاده، وإن خرجت فبظلم ويجمعون القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر[1].

وأهم حجج الشيعة النقلية فى إثبات عصمة أهل البيت وتعيين الأئمة منهم يأخذونها من قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣) ﴾ [الأحزاب]. فيرون أن أهل البيت المذكورين فى الآية هم على وفاطمة والحسن والحسين، رضى الله عنهم. . وأن هذه الآية دليل على عضمتهم، من حيث إن إرادة الله إذهاب الرجس عنهم لا يمكن أن تتخلف[2].

ومن قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

لأن الله لا يأمر على سبيل الجزم والقطع بطاعة من ليس معصوما عن الخطأ، وإلا اجتمع الأمر والنهى فى الفعل الواحد، لأن الخطأ - هو هنا مأمور به، منهى عنه ويرون أن أولى الأمر المذكورين فى الآية الكريمة هم الأئمة المعصومون من أهل البيت[3].

وفى الرد على ذلك يقول الحكيم الترمذى :

وفى قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣) ﴾ [الأحزاب]. فذريتهم منهم، فهم صفوة وليسوا بأهل عصمة، إنما العصمة للنبيين عليهم السلام والمحنة لمن دونهم وإنما يمتحن من كانت الأمور

(١) الشهرستانى «الفصل فى الملل والنحل» جـ١ ص١٩٥ ط دار المعرفة بيروت.

(٢) محمد تقى الحكيم «الأصول العامة للفقه المقارن» جـ١ ص ١٤٩ نقلا عن كتاب الحكيم الترمذى ونظرية الولاية جـ١ ص١٥٦.

(٣) الأستاذ محمد تقى الحكيم «الأصول العامة للفقه المقارن» جـ١ ص ١٩٤٩ ، ١٥٩.

مـحجـوبة عنه، فـأما من صـارت الأمـور له معـاينة ومـشاهـدة فقـد ارتفع عن المحنة»[1].

وفى قوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. يقول الحكيم إنما يلى الأمر منا من فهم عن الله تعالى ، وعن رسوله ﷺ ما يهم الحاجة إليه من العلم فى أمر شريعته[2]. ويؤكد الحكيم صحة رأيه هذا بما يرويه عن جابر وابن عباس وعدة من أصحاب رسول الله فى تفسير هذه الآية الكريمة، قال: «هم العلماء والفقهاء»[3].

وفى نوادر الأصول: فى الأصل الثانى والعشرين والمائتين، والذى جاء تحت عنوان: «فى أن النجوم أمـان لأهل السماء، والعـلماء الصديقـون أهل بيت النبوة أمان للأمة».

يذكر الحكيم الترمذى مناقشة حـية تعود بكلمة «الأهل» و«البيت» إلى أصل المادة اللغوية ليستخلص من ذلك المعنى الذى يريده ، من حيث الوفاء بالمقصود.

فيقول : «فأهل بيته من خلفـه من بعده على منهاجه وهم الصديقون ، لأن البيت من تبوئه الذكر، وكان رسول الـله ﷺ بعث ليبوئ لذكره فى الأرض، فبدأ بمكة فطرد، ونفى الذكر، ثم جعل الله تعـالى مهاجرا ومستقـرا فمن هاجروا إليه ولزموه فصاروا أهل الذكر، وإنما يكون من أهل التبوئة من بوئ لذكره على طريقة صافيا غير مغشوش، صادرا من إيمان غير مغشوش، ولا سقيم، وسقمه أن تمازجه شهوة النفس حتى تميل به عن الله تعالى ، وتنقله عن أمره، وتلهيه عن ذكره»[4].

وفى كتاب «ختم الأولياء» يـقول الحكيم : «ولست أعنى آل بيته فى النسب وإنما هم أهل بيت الذكـر، بعث رسـول الله ﷺ لإقـامـة ذكر الله، وليـبـوئ له مستقرا، وهو الذكر الخاص الصافى ، فكل من أوى إلى ذلك المثوى لهم آلة»[5].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٦٩.

(٢) المصدر السابق ص٦٩.

(٣) الحكيم الترمذى «الرد على الرافضة» ص٨٣ مخطوط ولى الدين.

(٤) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٢٦٣ ، ٢٦٤.

(٥) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص٣٤٥ ، ٣٤٦.

والحكيم الترمذى لم يترك هذه المناقشة دون أن يعطيها ما تستحق من الأدلة والحجج ليتبين وجه الصواب، لذا نراه يقول: «وتأولوا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ إنما هم على وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم، وهى لهم خاصة[1] وبعد أن يعرض تأويل الشيعة فى هذه الآية الكريمة يقول: «وكيف يجوز هذا ومبتدأ هذا الخطاب قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [الأحزاب] ثم قال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾. ثم قال: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ وهذا كلام منسوق بعضه على أثر بعض، فكيف صارت هذه المخاطبات كلها لنساء النبى ﷺ قبلا وبعدا، وينصرف ما فى الوسط إلى غيرهن، وهو على نسق ونظام واحد لأنه قال: ﴿لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ ثم قال على أثره: ﴿فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ فكيف صار الكاف الثانى خطابا للنساء، والأول لعلى وفاطمة رضى الله عنهما، وأين ذكرهما فى هذه الآيات»[2].

ويبدو أن عميد كلية الفقه بالنجف الأشرف أدرك ما أشار إليه الحكيم الترمذى من القول: بوحدة السياق، وأن الكلام منسوق بعضه على بعض، فلم يرض هذا القول لاحتمال التعدد فى الكلام، وإذا وجد احتمال لم يبق مجال للتمسك بوحدة السياق مجال. وذلك أن تذكير الضمير فى آية التطهير، وتأنيث بقية الضمائر فى الآيات السابقة عليها واللاحقة لها يؤدى إلى احتمال التعدد، فى حين أن وحدة السياق تقتضى اتحادا فى نوع الضمائر فتكون، إنما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت[3].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٢٦٥.

(٢) المصدر السابق ص٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) انظر محمد تقى الحكيم «الأصول العامة للفقه المقارن» جـ١ ص١٥٨.

ولم تكن مثل هذه الاعتراضات لتفوت حكيما مثل الحكيم الترمذى؛ لذا نراه يورد الاعتراض ثم يجيب عنه فيقول: «فإن قال إن كان الخطاب لنسائه فكيف قال: «ليذهب عنكم، ولم يقل «عنكن» ، قلنا: إنما ذكره لأنه ينصرف إلى الأهل، والأهل مذكر، فسماهن باسم التذكير وإن كن إناثا»[1].

وإننا نكتفى بهذه المناقشة التى ناقش فيها الحكيم الترمذى دعاوى الشيعة ونستنتج من كل هذا أن الحكيم الترمذى ليس واحدا من الشيعة كما توهم أو يتوهم البعض استنادا إلى بعض أوجه الشبه.

وما كان لنا أن نهتم بموضوع الظاهر والباطن - فيما نحن بصدده - من البحث والدراسة لولا:

- أن هناك من يكتفون بظاهر العلم والعمل على الجوارح ، دون أن يتغلغلوا إلى الباطن ، حيث بواعث الأعمال، وخطوات القلوب. .

- وأن إخوان الصفاء والباطنية جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد[2].

- وأن الحكيم الترمذى أقام تفاوت القلوب على حسب تفاوت العبادات فيها وله إشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات؛ وتلويحات، وتلميحات، يفيض فيها الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه. .

- وأن الحكيم الترمذى تحدث فى مؤلفاته عن صفة علم الباطن وكيفيته[3].

ويبين فى تفسير لا إله إلا الله: أن ترجمة «لا إله إلا الله» ليس على ما ذهب إليه العامة، ولا على ما فسره المفسرون، ولا على ما ترجمه المترجمون، وقد غلطوا فى ترجمته وتفسيره، وقصدوا غير سبيله، وشرحوا الظاهر وكتموا الباطن وما فى حشوه[4].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٢٦٦.

(٢) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٤٩، عالم الفكر، الكويت.

(٣) الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» ص٨٢ فصل ١٢ وص٨٤ فصل ٢٧.

(٤) الحكيم الترمذى «تفسير الترمذى لقول لا إله إلا الله» ص١٨١، ملحق بكتاب علم الأولياء.

لهذا وغيره جاء الاهتمام بالظاهر والباطن، وبيان العلاقة بين الشريعة والحقيقة، لتتضح الأمور، وترتاح النفوس، وتطمئن القلوب.

وظهر الشيء ظهورا أصله أن يحصل الشيء على ظهر الأرض فلا يخفى، وبطن: إذا حصل في بطنان الأرض فيخفى، ثم صار مستعملا في كل باد بارز للبصر والبصيرة، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ۝ ٧﴾ [الروم]. أى يعلمون الأمور الدنيوية دون الأخروية، والعلم الظاهر والباطن، يشار بهما إلى المعارف الجلية والمعارف الخفية[1].

«ومن منا ينكر أن فى الإنسان باطنا هو القلب، وظاهرا هو الحواس؟

ومن يستطيع أن يكذب أن الإنسان يحوى سرا وعلنا، وخفاء وجهرا؟ ولا مراد فى أن كل فرد له بالنسبة للآخرين ظاهر يرونه، وباطن يبعد عنهم.. وللنفس صوتها الخفى، وصوتها المسموع، ولها دوافعها النفسية الداخلية وأفعالها الخلقية الخارجية، والعالم قسمان: عالم الغيب أو الملكوت، وعالم الملك أو الشهادة والعلل والأسرار والنواميس خبيئة وراء الظواهر تحتاج إلى من ينقب عنها»[2]. ولا يخفى على الباحثين أن الإسلام دين يقوم على استحياء الضمير واستفتاء القلب.. «فالإسلام يعتد أكبر اعتداد بالنية التى صدرت عنها الأفعال، ويلح على الإخلاص المصاحب لإقامة الشعائر، ويرى أن فعل الإنسان إذا ساورته شبهة باعث من بواعث العجب أو الأنانية أو الرياء، تجرد عن الحقيقة والقيمة وأصبح مظهرا وزيفا. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. والنبى ﷺ دائم التذكير والتنبيه إلى أن القيمة العليا إنما تكون للعنصر الجوانى فى الأفعال، وهو العنصر المتمثل فى الإيمان والصدق والإخلاص، وهو يعبر عنه بإلقاء السمع وحضور القلب وشهود الروح»[3].

(١) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز» جـ٣ ص٥٥٠.

(٢) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٤٨، دكتوراه، ١٣٩٨هـ.

(٣) الدكتور عثمان أمين «الجوانية» ص١٩٨، ط دار القلم بيروت.

وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية تفيض بالأعمال المنوطة بالقلب من رضا وصبر وخوف ورجاء وشكر وبالأعمال المتعلقة بالظاهر من عبادات وجهاد.

وأركان العبادات فى الإسلام كلها ضرورية ومفروضة على كل مؤمن ولكن هذه الأشياء ليست إلا الأشكال الخارجية لعالم داخلى فهى تعابير فقط: «أو الشىء القاطع فى دلالته فهو النزع الداخلى والإيمان بالحقيقة، فأى فائدة فى تلك الشعائر الشكلية العديدة من غير التجربة الداخلية العظيمة؟ وهى الروحية[1].

وقد تحدث القرآن عن السر بمعنى ما استكن فى القلب، وعن العلن بمعنى ما بدا على الجوارح، فقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ⑲﴾ النحل]. وقال تعالى: ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ...﴾ [التغابن: ٤].. وأحيانا يستخدم السر بمعنى الإخفاء عن الأعين، والمعلن بمعنى الظهور أمام رؤية الناس، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ...﴾ [البقرة: ٢٧٤].

ولا يخفى أن الأسرار وما فى معناه هو عمل نفسى ونشاط داخلى.. وليس المراد به صمت النفس صمتا لا عقد فيه، أو صمتا يرادف الخلو، وإلا ما تعلق به العلم بالإنابة والعقاب[2].

وتبعا لهذا فإن المفسرين يرون فى تفسير مثل هذه الآيات: أن للإنسان أعمالا مستكنة فى الصدور كالنيات والسرائر يعلمها الحق بكلياتها وجزئياتها، ولا يخفى عليه منها شىء، كما يعلم ما تبديه الظواهر من سائر الأعمال والطاعات والأخلاق[3].

---

(١) الدكتور س. ر. شفيق «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» ص٣٦٨ ط مؤسسة فرانكلين.

(٢) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٤٨.

(٣) انظر الفخر الرازى فى «التفسير الكبير» جـ٨ ص١٦٠ ط أولى، وابن كثير فى «تفسير القرآن العظيم» جـ٤ ص٢٣٨، وأبا السعود على هامش التفسير الكبير جـ٨ ص٣٨٣.

وقد بحث الصوفية فى كنوز العبادات فقدموا معانى باطنة للشعائر من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج.. فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل. ظاهرة الطهارة تطهير الجوارح من الأحداث والأخباث وباطنها تطهيرها من المعاصى والآثام.

وقد دل القرآن على أن الوضوء يكفّر الذنوب، وذلك فى قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] إلى قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)﴾.

فقوله تعالى: «ليطهركم» يشمل طهارة ظاهر البدن بالماء وطهارة الباطن من الذنوب والخطايا، وإتمام النعمة إنما يحصل بمغفرة الذنوب وتكفيرها[١].

فأول درجة مطلوبة من الطهارة: تطهير الباطن من المعاصى والآثام، تليها درجة أخرى هى تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص، وهى تطهير السر عن كل شىء سوى الله[٢].

ويبدو أنه لهذه الأمور اعتبر الصوفية: «أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات، وأصول المعاملات، مكتفين بظاهر العلم، فقصروا عن فهم الدين إذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس[٣].

كتب ابن منبه إلى ابن مكحول «المتوفى عام ١١٣هـ»: «إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعا فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى»[٤].

---

(١) الحافظ ابن رجب «اختيار الأولى فى شرح حديث اختصام الملأ الأعلى» ص ١٠ ط المنيرية.
(٢) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٤٧.
(٣) المصدر السابق ص٣٤٦.
(٤) نقلا من المصدر السابق ص٣٤٦.

ويذكر بعض الباحثين فى التصوف أن ما جاء فيما كتبه ابن منبه إلى ابن مكحول يعد أول إشارة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن، وفى الأولى إشارة إلى الفقه بينما الثانية تشير إلى التصوف. هذه التفرقة التى عرفت فى التصوف باسم : الشريعة والحقيقة. وأن الحقيقة هى المعنى الباطن، والمغزى الحقيقى لأوامر الشريعة[1].

والحكيم الترمذى يضع الأمور فى مواضعها فيقول: «والمعانى على ضربين: ظاهر وباطن، فالناس فى هذا العلم فى كل لغة على ضربين فمنهم من علم الكلمة الدالة على معناها الظاهر، وخفى عليه معناها الباطن[2].

لقد غاص الصوفية فى باطن الشعائر وفروض العبادات ، فاستنبطوا أدق المعانى وقدموا مفهوما خصبا للعبادات، ولا بأس أن نستمع إلى المستشرق نيكلسون وهو يعلق على دقة الصوفية فى الإسلام، فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه، بتنمية المشاعر الروحية وتطهير البواطن ، لا بالعمل الظاهرى فحسب ، قد مكنوا لملايين الناس حياة غنية عميقة[3].

على أنه مما يجب أن يلاحظ أنه :«لا يقف مدلول الحقيقة فى مقابل الشريعة أو الباطن فى مقابل الظاهر عند العبادات فقط. بل إنه شمل آيات القرآن بما تنطوى عليه من تشريعات وقصص أنبياء، ووعد ووعيد.. ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب الرمز أو الإشارات من أهم خصائص التصوف. ذلك أن التنزيل الإلهى لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود»[4].

والباحث يرى أن الصوفية فى تفسيراتهم يؤكدون على جانبين:

---

(١) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٤٦.
(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكتوبة» ص١٢٤.
(٣) المستشرق نيكلسون «الصوفية فى الإسلام» ص٩٠ ط مكتبة الخانجى ١٣٧١هـ.
(٤) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٤٩.

الجانب الأول: أنهم ليسوا مبتدعين فيما جاءوا به.

والجانب الثانى : أن الصوفية يختلفون عن إخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات[1]. . وذلك لأن خط الصوفية من البداية هو الخط الذى يبدأ من الشرع ويتجه إلى وجهتين وجهة داخلية تعمد إلى إصلاح القلب. وطرف خارجى يبدأ من تربية الجوار وإعدادها عن طريق العبادات والمعاملات والأخلاق الإسلامية. ومهمة الصوفى هى أن يجمع الطرفين معا فى اتجاه صادق مخلص نحو الله وفى تجرد كامل عما سواه، حال كونه صاعدا من داخله وخارجه إلى ما فوقه مستعطفا مستجديا إشراقات ربه، وإلهاماته وعطاياه، وهو خط تمتزج فيه الأوامر الشرعية المتعلقة بالظاهر والباطن معا مع عواطف الإنسان ومشاعره. وهاتان السمتان تلازمان الصوفى عندما يعرض لكل جانب من جوانب أى مشكلة سواء منها ما يتصل بالمعنى أو بالربط بين الشريعة والحقيقة أو الفهوم الخاصة بالعبادات أو التأويل للنصوص»[2].

فالصوفية يقيمون إشاراتهم على قاعدتين:

القاعدة الأولى : أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى وتستكن أسرار القرآن التى يعرف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم، وأنه لا ينبغى أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه. .

القاعدة الثانية: أن إشارات الصوفية لا تحل محل التفسير المأثور ولا تتعارض معه، فهى ليست إحالة للظاهر عن ظاهره[3].

وقد وضح الطوسى الفرق بين علم الباطن وعلم الظاهر أو علم الدراية وعلم الرواية فقال: «إن علم الشريعة علم واحد، وهو اسم واحد يجمع معنيين: الرواية والدراية، فإذا اجتمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة

(1) الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٤٩.

(2) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٤٩.

(3) راجع الدكتور صبحى «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص٣٥٧.

والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهى العبادات والأحكام، مثل الطهارة والصلاة والزكاة، والصوم والحج والجهاد وغير ذلك فهذه العبادات.

وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها. فهذا كله على الجوارح الظاهرة.

وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب، وهى المقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر... إلخ.

فإذا قلنا: علم الباطن[1] أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هي على الجارحة الباطنة وهى القلب. كما أننا إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة[2].

فالصوفية حين يسمون علمهم بعلم الدراية أو الباطن أو ما شابه ذلك من تسميات، فإنهم يميزون بين علمين: علم نظرى بالأحكام، وعلم بكيفية التحقق بها ذوقا وسلوكا. فالأول هو الفقه أو الظاهر والثانى هو التصوف أو الباطن، هذا فضلا عن أن العلم الأول تجرى أحكامه على جوارح الإنسان الظاهرة، على حين أن العلم الثانى تجرى أحكامه على الجارحة الباطنة فى الإنسان وهى القلب[3].

ويذكر الدكتور التفتازانى : أن هذا التمييز اعتبارى ، ولا خلاف بين العلمين فى الحقيقة؛ فأحدهما وهو علم الباطن ثمرة للآخرة وهو الظاهر.. ومتى تحقق العبد بالعمل بأحكام الشريعة، واتجه بقلبه نحو الله، وسلك طريق الذوق فى التجربة الدينية فقد حصل على ذلك العلم الباطن[4].

---

(١) علم الباطن عند الصوفية يختلف عن مذاهب الباطنية عند الشيعة وهى مذاهب تعتمد على تأويل النصوص الدينية تأويلات فلسفية.

(٢) الطوسى «كتاب اللمع» ص٤٣- ٤٤.

(٣) التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص٩٨.

(٤) المصدر السابق ص٩٨.

يقول الشعرانى : هو - أى علم الباطن - علم القدح فى قلوب الأولياء، حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة[1].

ولقد صور القشيرى العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا حيا، فقال: الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة، فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة أنباء عن تصريف الحق؛ فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده. . . والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر وقوله: «إياك نعبد» حفظ للشريعة وإياك نستعين إقرار بالحقيقة»[2].

واعتبر الصوفية أن علمهم فى يقينه أسمى من سائر العلوم التى تعتمد على العقل وبراهينه؛ ولذلك يعرف عندهم: «بحق اليقين» وهذا اليقين الذى تتميز به علوم الصوفية عيانى أو كشف ذوقى ، يتحقق به العبد متى سلك الطريق[3].

ولما كانت علوم الصوفية يقينية ناتجة عن العيان ، والكشف أو الذوق كانت لا حد لها على حين أن علوم الفقهاء محدودة لأنها علوم ورسوم. وفى ذلك يقول الطوسى : «واعلم أن مستنبطات الصوفية فى معانى هذه العلوم - علوم الشرع - ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغى أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء فى معانى أحكام الظاهر؛ لأن هذا العلم ليس له نهاية، لأنه إشارات وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء. وسائر العلوم لها حد محدود وجميع العلوم تؤدى إلى علم التصوف، وعلم التصوف لا يؤدى إلا إلى نوع من علم التصوف وليس

(١) الشعرانى «الطبقات الكبرى» ص٤ .

(٢) القشيرى «الرسالة القشيرية» جـ١ ص ٢٦١ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف.

(٣) التفتازانى «مدخل إلى التصوف الإسلامى» ص٩٨ .

له نهايـة؛ لأن المقصود ليس له غـاية، وهو علم الفتـوح، يفتح الله تعـالى على قلوب أوليائه، فى فهم كلامه ومستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء[1].

يقول الحكيم الصوفى عبد الواحد يحيى : وربما كانت العقيدة الإسلامية من بين العقائد . . هى العقـيدة التى يظهر فيها بوضوح التفـرقة بين جزئين متكاملين: همـا «الظاهر والبـاطن» أعنى الشـريعة، وهى الـباب الذى يدخل منـه الجمـيع، والحقيقة، ولا يصل إليها إلا المصطفون الأخيار وهذه التفرقة ليست تحكمية ، وإنما تفرضهـا طبيعة الأشيـاء ، ذلك أن استعداد الناس متـفاوت وبعضهم معـد لمعرفة الحقيقة . .

وكثيـرا ما نجدهم يشبـهون الشريعة والحـقيقة ، بالقـشر واللب، أو بالدائرة ومركزها، والشريعـة تتضمن - فضلا عن الناحيـة الاعتقادية - الناحية التـشريعية والناحية الاجتماعية. وهمـا جزءان لا يتجزءان عن الدين الإسلامى إنها أولا وقبل كل شىء قاعدة للسلوك، أما الحـقيقة فإنها معرفـة محضة ولكن يجب أن نعلم أن هذه المعرفة التى تعطى للشـريعة معناها السامى العمـيق - بل هى التى تبرز وجود الشريعة - إنها فى الحقيقة - وإن لم يشعر بذلك المؤمنون- المركز الرئيسى ، مثلها فى ذلك مثل مركز الدائرة بالنسـبة لمحيطها، بيد أن الباطن لا يعنى فقط الحـقيقة. وإنما يعنى كذلك السبيل الموصلة إليها. أعنى الطرق التى تقود الإنسان من الشريعة إلى الحقيقة[2].

ولعل ما يسـترعى الانتـباه، ويستـحسن أن يدرك : أن العـلاقة بين الظاهر والباطن، أو بين الشريعة والحقيقة عـلاقة تقوم على التلازم الضرورى ، حيث نبه الصوفية إلى وجوب إصلاح الظاهر بالعلم مع إصلاح الباطن بالورع، وأعربوا عن أن سـياحـة الأول بالعلم والشـرع والخلق. والثانى بـالحال والوجـد والكشف مع

---

(١) الطوسى «اللمع» ص٣٧ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقى سرور ط دار الكتب الحديثة.

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص٢٢٣- ٢٢٧، ط دار الكتاب اللبنانى.

التلازم بين الجانبين على وجه الدوام، وبما أنهما لا ينفكان فهما كالإسلام والإيمان، أو كالجسد والقلب، لا حياة للمتدين ولا للإنسان إلا بهما، وأدنى مخالفة بينهما تؤدى إلى أعمق المخاطر(١).

يقول الشيخ أبو طالب المكى : «ولعمرى أن الظاهر والباطن علمان لا يستغنى أحدهما عن صاحبه بمنزلة الإسلام والإيمان، مرتبط كل واحد بالآخر ، كالجسم والقلب لا ينفك أحدهما عن صاحبه»(٢).

وعماد الدين الأموى يذكر: أن بين «الظاهر والباطن» من الارتباط والاتصال ما يقتضى سريان حكم كل منهما إلى الآخر(٣).

وجاء فى الفتوحات الإلهية:

وللطريق ظاهر وباطن   تعرف منه صحة البواطن

والمراد بالطريق هو طريق السلوك إلى ملك الملوك، وهى طريق الصوفية، ولها ظاهر وباطن، فظاهرها ما يتعلق بإصلاح الجوارح الظاهرة وباطنها ما يتعلق بإصلاح العوالم الباطنية.

واستقامة الظواهر دليل تعرف منه استقامة البواطن وعبر عن الاستقامة بالصحة فصحة الظاهر عنوان صحة الباطن . قال ابن عطاء الله فى الحكم: حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال، وحسن الأحوال من التحقق بمقامات الإنزال.

وقال أيضا: ما استودع فى غيب السرائر ظهر فى شهادة الظواهر إلا أن ما تعلق بإصلاح الظواهر يسمى «شريعة» وما تعلق بإصلاح البواطن يسمى «طريقة» ثم حقيقة، ثم بين ما يختص بالمظاهر، وما يختص بالباطن فقال:

ظاهره الآداب والأخلاق   مع كل خلق ماله خلاق

باطنه منازل الأحوال   مع المقامات لذى الجلال

(١) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٦.
(٢) الشيخ أبو طالب المكى «قوت القلوب» جـ١ ص١٣٠ ط دار الكتاب بيروت.
(٣) عماد الدين الأموى «قوت القلوب» الهامش جـ٢ ص٢٨٣.

فلما أخبر أن الطريق لها «ظاهر» وهو ما يظهر على الجوارح من الآداب المرضية والأخلاق السنية، والأعمال الزكية... ولها «باطن» وهو ما يمكن فى القلوب من الواردات الإلهية، والأحوال الربانية، والمقامات اليقينية، والعلوم اللدنية، والأسرار القدسية، عين هنا ما يختص به الظاهر، وما يختص به الباطن، فأخبر أن ظاهر الطريق الآداب وحقيقته عند الصوفية: حفظ الحواس وضبط الأنفاس أى الأوقات، والحق أنه تهذيب الجوارح، وتصريفها فى أنواع المصالح[1].

ويؤكد العلماء: أن صحة الظواهر تدل على صحة البواطن فما استودع فى غيب السرائر ظهر فى شهادة الظواهر.

والأدب الظاهر للعيان دلالة الباطن فى الإنسان

فأحوال الظاهر تابعة لأحوال الباطن، فالأسرة تدل على السريرة، وما فيك ظهر على فيك، وكل إناء بالذى فيه يرشح، وما خامر القلوب فعلى الوجوه أثره يلوح، فتهذيب الجوارح يدل على تهذيب القلوب، وآداب الظاهر يدل على أداب الباطن[2].

ويذكر الحكيم الترمذى: «أن صلاح ظاهر الدين وقوامه بعلم الشريعة وصلاح باطنه وقوامه بالعلم الآخر، وهو علم الحقيقة، والدليل على ذلك: أن صلاح الدين بصحة التقوى، فمن اتقى بالعلم الظاهر وأنكر العلم الباطن فهو منافق، ومن اتقى بالعلم الباطن ولم يتعلم العلم الظاهر ليقيم به الشريعة وأنكرها فهو زنديق، وليس علمه فى الباطن علما فى الحقيقة[3].

وقد وصل الباحثون إلى نتيجة تتضمن أن: «الشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة[4]، والشريعة جامعة لكل علم مشروع، والحقيقة جامعة

(١) ابن عجيبة «الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية» ص١٦١، ط عالم الفكر.

(٢) المصدر السابق ص١٦١.

(٣) الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٥٢، ٥٣.

(٤) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٦.

لكل علم خفى ، وجميع المقامات مندرجة فيهما»[1] وما سميت الحقيقة حقيقة إلا لكونها تحقق الأمور بالأعمال، وتنتج الحقائق من بحر الشريعة[2] . والشريعة هى القاعـدة ، وهى الشجرة، وهى النقيـة المنقاة، الخالصة المخلصـة والحقيقـة ثمرة، والثمـرة لا تولد ولا تتضج إلا من الشجرة وعلى أغـصانها وهذا تنبيـه قوى على التلازم بينهـما فى المراحل العليـا، أو فى مراحل السلوك بعـد التلازم فى بدايات السلوك[3].

يقول الهجويري: «فإقامة الشريعة بدون وجود الحقـيقة محال وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلهما كمثل شخص حى بالروح فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفة، وتصـير الروح ريحا، فقيمتهما فى اقترانهمـا ببعضها البعض، وكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة رياء وتكون الحـقيقة بدون الشريعة نفاقا، قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبـوت: ٦٩]. فالمجـاهدة شريعـة، والهداية حقـيقة، والأولى هى حـفظ العبد لأحكام الظاهر على نفـسه. والثانية هى حفظ الحق لأحوال الباطن عن العبد، والشريعة من المكاسب، والحقيقة من المواهب»[4].

والشريعة من الشـرع، وهو نهج الطريق الواضح، وهو فى الأصل مصدر، ثم جعل اسما للمنهج، فاستعير ذلك للطريقة الإلهية من الدين[5].

وقال بعضهم : سميت الشريعة شريعـة تشبيها بشريعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقة روى وتطهر[6].

---

(١) الإمام الشعرانى «الطبقات الكبرى» جـ١ ص١٤٦.

(٢) المصدر السابق جـ١ ص١٤٦.

(٣) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٦.

(٤) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٦٢٧ ، تحقيق الدكتورة إسعاد عبد الهادى ، ط المجلس.

(٥) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٣ ص٣٠٩.

(٦) راجع المصدر السابق جـ٣ ص٣١٠.

وأصل الحق المطابقة والموافقة ، ويقال للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفى الوقت الذى يجب[١].

«ومن الواضح أن ابن عربى يرجع بالقضية إلى أعماقها الأولى حين يتحدث عن عالم الغيب والشهادة، والخلق والأمر، وفى ظل مذهبه يرجع الكل إلى انعكاس الاسمين الإلهيين: «الظاهر والباطن» .

وفى المجال الدينى تعتبر فكرة الشريعة والحقيقة انعكاسا لهذه الفكرة. . . أما الشريعة عنده فهى : السنة الظاهرة التى جاءت بها الرسل عن أمر الله، وحين تنعكس فى حياة الصوفى كشريعة بمعنى طريقة وبمعنى المجابهة أخذا من شرعت الرمح، تصبح: عبارة عن الحكم فى المشروع له، والتحكم فيه بها[٢]، ويقول: «فلذلك جعلت الطائفة الشريعة: التزام العبودية فإن العبد محكوم عليه أبدا» ويقول: فإن قلت: وما الشريعة؟ قلنا: عبارة عن الأمر بالتزام العبودية التى يكون معها عين التحكم[٣].

وأما الحقيقة فتتعدد تعريفاتها عند ابن عربى ، تبعا لاختلاف النواحى التى نظر إليها فعندما ينظر إلى الكون عامة بكل ما فيه، وما هو عليه من الأحوال، يقول: «الحقيقة هى ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل».

وحين ينظر إلى الغاية التى يسعى إليها الصوفى فى كل شىء وبكل شىء وهى وجه الحق تبارك وتعالى يقول بأنها: «ما له من الوجوه فى كل مخلوق ومبدوع».

وحين ينظر إلى حقيقته الصلبة الصماء التى لا تقبل النفاذ من جميع أقطارها يقول: «ومن باب الحقيقة كونه عين الوجود».

---

(١) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٢ ص٤٨٤ .

(٢) راجع الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى» جـ١ ص١٦٠ رسالة دكتوراه.

(٣) محيى الدين بن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص ١٣٣ .

وحين ينظر إلى ما عليه هذا العالم يقول: «الحقـيقة رؤيته الفاعل منك فيك بك.

وحين ينظر إلى الحقيقـة من جهة الممكنات تصبح حقائقـها ما هى عليه فى الأزل فى حال ثبوتها[1].

وحينما يهتم المتأمل فى معرفـة العلاقة بين «الباطن والظاهر» أو بين الشريعة والحقيقة، ترد عليه مقولة تقول: أيهما مقدم رتبة وأصالة الظاهر أم الباطن؟ ويزداد الأمر وضـوحا إذا عرفنا : «أن الصـوفية يفـرقون بين البـاطن كموضع للتـصديق والقصد والإخلاص، وبينه كمحل للـواردات والمعارف الربانية، والأسرار الإلهية، والباطن بهـذا المعنى لابد أن يكون نابعا من السلوك الظاهرى ، وناشئـا من السير على الشريعة. أما الباطن بمعنى العـقد الإيماني، وحسن التوجه، والخلو من الرياء والنفـاق فهـو بلا شك سـابق على كل جانـب من جوانب الظاهر لأن أول حـال المسلم الإيمان بالله، وهو لا يعتد به حـقيقة إلا بالتصـديق القلبى . وأيضا فالقلب مجمع الخـزائن ومحل النظر الإلهي، ومعقد الإخلاص، ومنشـأ الأعمال والراعى للبدن. فلابد من الاهتمام به وتنظيفه حتى تصح الأعمال ويتطهر البدن، وإلا فإذا كان البـاطن خرابا أو مـحلا للنفاق أو الرياء أو العلل والآفـات فسـد البدن كله، واعتلت الأعمال من أساسها[2].

ولا يفوت الباحثين أن يدركوا أن هناك تنـاسبا طرديا بين تطهر الإنسان وبين عطاء الله له. كمـا لا يخفى أن هناك أيضا تناسبـا طرديا بين عطاء الله للإنسان ، وبين رياضات الإنسان ومجاهداته . .

هذا من ناحـية، ومن ناحِيـة أخرى فـإذا نبه الصـوفية بعـد هذا على تعلق الأشيـاء بالقلوب، وعلى ضرورة أن يبـتدئ السـالك وكل مسلم بعمـارة باطنه ثم بعمـارة ظاهره، وبينوا أن طهارته أصل كل الطهـارات فقد نظروا إلـى القلب بهذا

(١) راجع الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى » جـ١ ص١٦٢.
(٢) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥١.

الاعتبار التصديقى والإخلاص ، والباطن من هذه الناحية مغاير للحقيقة وإن كان محلا لها[1].

ويذكر أحد علمائنا: «أن الشريعة فى أحكامها التكليفية ومقتضياتها التنفيذية تسمى ظاهرا، والحقيقة كثمرة من ثمار الشريعة، وفائدة من فوائدها ، تلتقى مع الباطن فى الموضع وهو القلب، وفى العلوم والأسرار والمكاشفات إن أريد بالباطن العلوم الحاصلة فيه والواردة إليه من المنح والمواهب، أما إن أريد به التصديق أو العقد فقط فتكون الحقيقة أوسع معنى من الباطن بهذا الاعتبار[2].

وبعد أن اتضحت المعالم أمام الرؤية. فإن الإنسان «يدرك يقينا أن رجال الطريق قد اعتبروا علوم الشريعة ضرورية للسلوك أبدا، وقرروا أنه «يجب على السالك أن يدرسها أولا قبل التطلع إلى الحقيقة؛ لأنه بالتصديق الباطنى والاستقامة على الشريعة تنجلى القلوب وتأتيها الحقائق فالشريعة إذن باب الحقيقة ومفتاحها، والشريعة بداية والحقيقة ثمرة وغاية، ولن يصل أحد منا إلى ما يشتهى إلا بعدما يجتاز الباب الأصلى وبعدما يدخل من الردهة الضرورية لها، وحتى إذا ما وصل السالك فإن الشريعة لا تفارقه بحال من الأحوال، مهما أوتى من الحقائق وكوشف بالأسرار[3].

على أنه مما ينبغى أن يذكر أن مواطن الاختلاف والاتفاق بين الظاهر والباطن أو بين الشريعة والحقيقة من الأمور التى أبرزها وجد فى إظهارها كثير من العلماء والدارسين، لذا يكون من الحكمة أن نذكر ذلك فى إيجاز ، لتتم الفائدة.

وقد وصل العلماء إلى أن مواطن الاختلاف بين الشريعة والحقيقة تعود إلى:

١- **التقييد والانفساح:** فالحقيقة هى مجموعة المعارف والعلوم والقضايا الأساسية التى ترجع إليها الأشياء فى النهاية، أما الشريعة وإن كانت

(١) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥١ ، ٤٥٢.
(٢) راجع المصدر السابق ص٤٥٣.
(٣) راجع المصدر السابق ص٤٥٤.

علما فإنهـا كما هو واضح علم محجة وسلوك ومـدرجة إلى الحق، وما يلزم عن ذلك من مشقـة وجهد لازمين، هذا بالإضافـة إلى أن الشريعة تحجير بينما تعطى الحقيقة الإطلاق.

٢- **الغاية**: فقـد جاءت الشريعـة وقد وضعـها الشارع أمـام الناس فكانت مواقفهم منها مختلفة أشد الاختلاف، فقوم ابتغوا من العمل بها السعادة الحسية، وهم الأغلبيـة من المؤمنين العاديين والزاهدين والعابدين، ولكن هناك قوم آخرون: لم يرفـضوا هذه المتع ولم يحتقـروها لذاتها، ولكنهم أرادوا ورأوا وراءها هدفـا آخر أفـضل وأرقى ، ويلبى حـاجة أسـاسيـة يجدونها من نفوسهم[١]. يقول ابن عربى : «غاية طريق الشريعة السعادة الحسـية، وليست الحقـيقة غايتـها فى العمـوم فإن من الناس من لا ينال الحقـيقة فى أول قدم يضـعه فى طريق الشريعـة، لأنه وجه الحق فى كل قدم وما كل أحد يكشف له وجه الحق فى كل قدم»[٢].

٣- **الانقطاع والدوام**: فقد كلف الناس بالأحكام الشـرعية، وهذا التكليف مسـتمـر ملازم له إلى أن تسـتقر بهم الأمـور إلى الأبد فى الدارين دار السعادة ودار الـشقاء، وتنتهى القـبضتان إلى مـستقرهمـا الأخير أى أن الشريعة باقـية مادام الحق مبقيـا لها أو على حد تعبير ابن عـربى : باقية بالبقاء الإلهى الذى لا نهاية له، فليس من شأن الحـقيقة أن تتخلف أزلا وأبدا، ولذلك هى واقعة على الدوام»[٣].

٤- **التنوع والوحدة**: يقول الحق تبـارك وتعالى : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...(٤٨)﴾ [المائدة] وهى الطرق التى رسـمـها للـوصول إليـه،

(١) انظر الدكـتور مـحمـد مصـطفى «الرمزية عند مـحـيى الدين بن عربى» جـ١ ص١٦٣ رسـالة دكتوراه.

(٢) محيى الدين بن عربى «الفتوحات المكية» جـ٣ ص١٥١ نقلا من المصدر السابق.

(٣) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى» جـ١ ص١٦٤.

وتختلف هذه الطرق من رسـول إلى رسول ، كما تختلـف فى الشريعة الواحدة تبعا لمن يبتغى المزيد بالشكر، ومن لا يبتغى. كما تتنوع الشريعة بمعناها العام الذى يعم الشريـعة الموصلة إلى السعادة والشرائع السيـاسية التى تحصل بها المصلحة لبعض بنى الإنسان ، وكل هذه الأنواع تأتى إلى الحقيقة لتطلب مستندها الذى ترجع إليه[1].

٥- **الظاهر والباطن:** إن الشريعـة هى الظاهر الذى بين يدى الخلق وهى فى حقيـقتها عامـة للشرعين الحكمى والسياسى والديـنى ، ولكنها لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من باطن تستند إليه[2].

٦- **وأيضا فالحقيقة** بحسب تحقق بعض العباد بها وعدم تحقق البعض تغاير الشريعـة، والشريعة باعتـبار قدرة الجمـيع على تنفيذ أحكامـها الظاهرة وعجز البعض عن إدراك أسرارها أو المكاشفة من خلال القيام بها، تغاير الحقيقة[3].

٧- **الشـريعـة منفـصلة عن الحـقيـقـة** فى الحكم والدليل على ذلك هو أن التـصـديق فى الإيمان منفـصل عـن القـول، والفـرق ظاهر بين القـول والتصديق، فالحقيقـة عبارة عن المعنى الذى لا يجوز عليه النسخ وحكمه متسـاو منذ عهد آدم حتى فناء العالم مـثل: معرفة الحق وصحـة معاملة النفس بخلوص النية، والشريعة عبارة عن المعنى الذى يجوز عليه النسخ والتبديل مـثل أحكام الأوامر، فالشريعـة هى فعل للعبد، والحقـيقة هى حفظ الله وعصمته جل جلاله للعبد[4].

---

(١) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى» جـ١ ص١٦٤.
(٢) انظر المصدر السابق جـ١ ص١٦٥.
(٣) راجع الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» جـ١ ص٤٥٣.
(٤) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٦٢٧.

وإذا كان العلماء والباحثون جدوا فى البحث لمعرفة مواطن الاختلاف بين الظاهر والباطن أو الشريعة والحقيقة، فإن هؤلاء لم يتركوا قضية الاتفاق بينهما دون نظر، لذا نرى أن الدراسات المتخصصة ترشدنا إلى أن الاتفاق بين الشريعة والحقيقة يكون فيما يلى :

١- الشريعة من حيث هى حق، والحق دائما يطلب الحقيقة، وحق الشريعة هو وجود عينها[١] يقول ابن عربى فى ذلك : «تنزيلها فى الشهود منزلة الشهود عينها فى باطن الأمر، فتكون فى الباطن كما هى فى الظاهر من غير مزيد حتى إذا كشف الغطاء لم يختل الأمر على الناظر»[٢].

٢- وإذا كانت الشريعة حقا يصبح حقيقة بعد الانكشاف، فإنه يضاف إلى ذلك أن ما تقوله الشريعة هو بعينه ما تقوله الحقيقة فى القضية الأساسية، قضية «توحيد الكثرة» فالشريعة تقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهذا هو قول الحقيقة بعينه[٣].

٣- وإذا كانت الشريعة والحقيقة ترجعان إلى الاسم «الظاهر والباطن» وكانت الشرائع صور الحقيقة الباطنة الظاهرة، وكان الحق هو الظاهر والباطن، كانت الشريعة والحقيقة أو الظاهر والباطن صفتان لحق هو الله سبحانه وتعالى، وإذا كان هناك اعوجاج أو تخالف نسب إلى الماشى لا إلى من مشى به ، وهو الحق فالحق هو عين الوجود[٤]. ولذلك نرى ابن عربى يقول: «فعين الشريعة عين الحقيقة، والشريعة حق، ولكل حق حقيقة، فحق الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما تنزل فى الشهود منزلة شهود عينها فى باطن الأمر، فتكون فى الباطن كما هى فى الظاهر من

---

(١) انظر الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى» جـ١ ص١٦٥ .
(٢) محيى الدين بن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص٥٦٣ .
(٣) راجع الدكتور محمد مصطفى «الرمزية عند محيى الدين بن عربى » جـ١ ص١٦٦ .
(٤) المصدر السابق جـ١ ص١٦٦ .

غير مزيد، وما ثم حقيقة تخالف شريعة لأن الشريعة من جملة الحقائق أمثال وأشباه[1].

٤- الشريعة والحقيقة غير منفصلتين فى الأصل، حيث إن التصديق بدون القول لا يكون إيمانا ، والقول بدون التصديق لا يكون إيمانا[2].

٥- والشريعة والحقيقة والطريقة[3] واحد بالنظر إلى أمر الله سبحانه بحيث يحكم العارف على الظاهر والأوامر الشرعية على أنها من جملة الأسرار الربانية، فهى من هنا حقيقة ويرى الحقائق أنباء وعلوما إلهية جلاها الحق، وأعطاها كيفية المعارف الشرعية فهى من هنا شريعة[4].

يقول القشيرى : «واعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه وجهت بأمره»[5].

ولا شك أن بيان العلاقة بين «الظاهر والباطن» واتضاح الأمور أمام الباحث، يزيد الإنسان إدراكا بأن منهج الصوفية يقوم على احترام الشريعة وجعلها أساسا للسلوك. ولا يخفى أن السالكين سعوا إلى الفقه الصوفى الذى يجمع بين الظاهر والباطن بغية النوال.

وإذا كانت العلاقة بين الظاهر والباطن قامت:

- على ما جاء من التصديق الباطنى ، والعلم والعمل بالظاهر.

- وعلى التلازم الضرورى بين الشريعة والحقيقة.

---

(١) محيى الدين بن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص١٦٦.

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٦٢٧.

(٣) الطريقة هى الأمر اللازم لأرباب الحقائق والأحوال المختص بهم فى مقامات الكمال . راجع الشيخ محمد السايح «بغية المستفيد» ص١٦٦.

(٤) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٣.

(٥) القشيرى «الرسالة القشيرية» جـ١ ص٢٦١ ط دار الكتب الحديثة.

فإنه يصبح واضحا لدينا أنه ليس بصحيح ما يقوله البعض «من إرجاع آراء الصوفية الخاصة بالظاهر والباطن إلى ما ورد عن الشيعة، لأن القول باثنينية النصوص والدين بصفة عامة، والادعاء بأن الحقائق سابقة على الشريعة، ويمكن الاستغناء عنها عند الوصول إليها دون الشرع، هى بلا شك أقوال الشيعة من الهاشمية والغلاة والإسماعيلية والقرامطة[1].

حيث يرى الشيعة الهاشمية: «أن الظاهر والباطن لا يفسر ولا يؤول إلا باطنا»[2].

وترى الإسماعيلية : أن الفرائض والسنن التى أتى بها محمد ﷺ لها ظاهر وباطن. وأن جميع ما استعبد الله فى الظاهر من الكتاب والسنة هى أمثال مضروبة وتحتها معان هى بطونها، وأن هذه البطون هى التى عليها العمل وفيها النجاة.. وأما الظواهر ففى استعمالها الهلاك والشقاء، وهى جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوما إذا لم يعرفوا الحق ولم يقولوا به[3].

وابن الجوزى يقول: «إن الباطنية يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجرى من الظواهر مجرى اللب من القشر بصورتها توهم الجهال صورا جلية. وهى عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التى هى تكليفات الشرع. ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه»[4].

والباحث بصدق فى التصوف الإسلامى يجد أن شبهة إرجاع آراء الصوفية فى الظاهر والباطن إلى ما ورد عن الشيعة، شبهة ظالمة لا تقف الأدلة مؤيدة لها.

---

(١) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٨.

(٢) الدكتور النشار «نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام» جـ٢ ص٦١ ط دار المعارف ط٧.

(٣) المصدر السابق جـ٢ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧.

(٤) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص١٠٢ ط إدارة الطباعة المنيرية.

وهذا أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق الذى جمع بين الشريعة والحقيقة فى كتابه «قواعد التصوف» يذكر فى القاعدة السابعة والسبعين: «أن أصل كل أصل من علوم الدنيا والآخرة، مأخوذ من الكتاب والسنة، مدحا للممدوح وذما للمذموم، ووصفا للمأمور به. ثم للناس فى أخذها ثلاثة مسالك:

أولها: قوم تعلقوا بالظاهر مع قطع النظر عن المعنى جملة، وهؤلاء أهل الجحود من الظاهرية لا عبرة بهم.

الثانى : قوم نظروا لنفس المعنى ، جمعا بين الحقائق ، فتأولوا ما يؤول وعدلوا ما يعدل. . وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعانى والفقهاء.

الثالث : قوم أثبتوا المعانى ، وحققوا المبانى ، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى ، وهم الصوفية المحققون، والأئمة المدققون ، لا الباطنية الذين حملوا الكل على الإشارة، فهم لم يثبتوا المعنى ولا عبارة، فخرجوا عن الملة[1].

والهجويرى يقول: «هناك عبارتان لهؤلاء القوم يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر، وبالثانية عن إقامة حال الباطن، وقد أخطأ فريقان فى هذا المعنى:

أحدهما: علماء الظاهر الذين يقولون أننا لا نفرق بينهما؛ لأن الشريعة هى الحقيقة، والحقيقة هى الشريعة.

والثانى : فريق الملاحدة الذين لا يجيزون قيام كل واحدة منهما مع الأخرى ويقولون إنه إذا انكشفت الحقيقة ارتفعت الشريعة، وهذا قول القرامطة والشيعة وموسوسيهم[2].

وإذا كان قد بان لنا من كلام الشيخ زروق والهجويرى : أن الصوفية التزموا بالكتاب والسنة - فأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى وأن الظاهر جاء

---

(١) أبو العباس زروق « قواعد التصوف» ص٤٧ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» ص٦٢٧ ط المجلس الأعلى بالقاهرة.

تعبيرا عن صحة الحال، والباطن تعبيرا عن إقامة الحال - فإننا نجد أن الاتهام مردود. وذلك:

- أن الصوفية يختلفون عن الباطنية فى «السلوك» فقد ثبت أن الصوفية يهتمون بالعلم الظاهر دراسة، ويسيرون عليه طريقا.

«فالأعمال الظاهرة وما يجرى عليها من أعمال ظاهرة، حقيقة باطنة، يتم بها للأعمال الظاهرة معناها، وتؤتى بها ثمارها»(1).

يقول الطوسى : فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة، وهى القلب. كما أنا إذا قلنا : علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة، وهى الأعضاء. وقد قال الله تعالى : ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠] فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله تعالى بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله تعالى بها على القلب، ولا يستغنى الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر(2).

وهذا يسوقنا إلى أن ندرك: أنه لا وجه لدعوى المدعين إسقاط التكاليف الظاهرة باعتبار أن المقصود هو الحقيقة من هذه التكاليف وهو ما يكون بالباطن وعلى الباطن، لأن ما فى الباطن ثمرة لما فى الظاهر وما فى الظاهر لا يتم بغير ثمرته الباطنة، ومن تحقق بهما معا فقد وصل إلى حقيقة الشريعة، فلا تفريق عند محققى الصوفية بين ظاهر وباطن أو بين حقيقة وشريعة، ومن زعم أنه يجد فى باطنه ما يخالف حكما شرعيا فهو فى وهم كبير(3).

---

(1) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٧٠ ط دار الطباعة المحمدية.

(2) الطوسى «اللمع» ص٤٤ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، ط دار الكتب الحديثة.

(3) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٧٠.

- وأن الصوفية يختلفون عن الباطنية فى الغاية، «حيث إن أهل التصوف قصدوا من وراء القول بالظاهر والباطن إلى التكامل الدينى والنفسى والروحى ، وإلى محاولة التعمق فى النصوص وأسرارها أو تجلت غايتهم فى تربية الظاهر وتصفية الباطن كما تنقشع الحجب بين السالك وربه ليدرك المعانى الدقيقة، ويستنبط بنور ربه من أسرار الآيات ما يخفى عن الحس والعقل اللذين اجتهدا فى ظاهرها»[1].

إذا كان من الواضح أن الصوفية يختلفون عن الباطنية وغيرهم فى السلوك والغاية فإن التشابه بين ما وجد عند الصوفية وبين ما وجد عند الباطنية لا يؤدى إلى التطابق سلوكا أو غاية حيث وضحت وجهة الصوفية ونظرتهم إزاء الالتزام بالشرع بداية وشرعا[2].

ويذكر الدكتور الشاذلى فى رسالته «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» : أن مثيرى الشبه[3] جانبهم الصواب فى تحديد اللون والقدر الذى يوجه إليه الاتهام فاعتقادى أنهم عنوا بالصوفية الذين أشبهوا الباطنية فى مزج التصوف بالفلسفة دعاة الإشراق والفيض كابن سبعين والسهروردى المقتول وغيرهما من المتأخرين الذين اهتموا بالكشف وبما وراء الحس (والذين كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقولهم) - كما يقول ابن خلدون - والذى يدلنا على ذلك صراحة هو ما وجدناه فى تلبيس إبليس لابن الجوزى، وفى الفتاوى والرسائل والمسائل لابن تيمية، وفى مدارج السالكين لابن القيم من تقدير شديد للصوفية السنيين المعتدلين الذين التزموا الشرع بداية ونهاية مما يقع بأن اللوم انصب على المتفلسفين من الصوفية لا المتشرعين الصادقين[4].

(١) انظر الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٥٩ .
(٢) المصدر السابق ص٤٥٩ .
(٣) القائلين بإرجاع آراء الصوفية فى الظاهر والباطن إلى ما ورد عند الشيعة .
(٤) الدكتور الشاذلى «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص٤٦٠ .

وبعد هذا الذى عرضناه وعرفناه فى موضوع «الظاهر والباطن» نجد أنفسنا مع الحكيم الترمذى فى رسائله وكتبه، فتعطينا الكلمات أن الشريعة جاءت بتكليف الخلق، وأن الحقيقة جاءت بتعريف الحق وشريعة بلا حقيقة عاطلة، وحقيقة بلا شريعة باطلة. وإننا نفهم فى وضوح أن الظاهر والباطن عند الحكيم الترمذى يتصلان اتصالا وثيقا، وبينهما تلازم وارتباط .. فيقول عن الظاهر والباطن: «لا يستغنى أحدهما عن الآخر لأن أحد العلمين بيان الشريعة وهو حجة الله على خلقه والآخر بيان الحقيقة، فعمارة القلب والنفس بهما جميعا، وصلاح ظاهر الدين وقوامه بعلم الشريعة، وصلاح باطنه وقوامه بالعلم الآخر وهو علم الحقيقة»(١).

فلا يستغنى الباطن عن الظاهر، ولا يستقل الظاهر عن الباطن لأن الظاهر بيان الشريعة وهو حجة الله على خلقه، والباطن بيان الحقيقة.. «وليست المسألة مسألة ظاهرية تنعكس على الجوارح والأعضاء الظاهرة، ولكنها تنبعث أساسا من أعماق البواطن، فما يبدو على الظواهر من أفعال وأقوال ليس إلا ترجمة لما استقر فى البواطن من حقائق وأخلاق وما استقر فى السرائر حقائق وأخلاق إنما حصله الصوفية بما قاموا به فى ظواهرهم من سلوك وإعمال(٢).

فارتباط الظاهر والباطن عند الحكيم الترمذى يبدو قويا، ولهذا كان عنده: من اتقى بالعلم الظاهر، وأنكر العلم الباطن فهو منافق ومن اتقى بالعلم الباطن ولم يتعلم العلم الظاهر ليقيم به الشريعة وأنكرها فهو زنديق ، وليس علمه فى الباطن علما فى الحقيقة، إنما هو وساوس يوحى بها الشيطان إليه»(٣).

أدرك الحكيم الترمذى هذا الارتباط إدراكا واضحا قويا. ولعله ولهذا التلازم كانت أصول السلوك عنده تعتمد على شعب ثلاث هى : «الحق والعدل والصدق».

(١) الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٥٢.
(٢) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٧٢.
(٣) الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٥٢، ٥٣.

يقول الحكيم : «فإنا وجدنا دين الله عـز وجل مبنيا على ثلاثة أركان: على الحق ، والعدل، والصدق. فالحق على الجوارح ، والعدل على القلوب، والصدق على العقول، فإذا افـتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتـقد منه العدل خلفه الجور، فإذا افتقد الحق منه الصدق خلفه الكذب[1].

فالحق هو على الجـوارح لأنه يعنى بالأعمال، وأما العدل فـهو على القلوب لأنه يعنى بالأخلاق، وأما الصـدق فهو على العقول لأنه يعنى بالإيمان والاعـتقاد وهذه الثلاثة مـتلازمة متـماسكة. فالجـوارح مطالبة بالحق وهو اتباع الشـريعة فى تعاليهمـا، والقلوب مطالبة بالعدل وهو اتباع الأخلاق فى مثلهـا، والعقول مطالبة بالصدق وهو ضمن الإيمان[2].

وقد سبق ونحن نعرض قضية «الظاهـر والباطن» وأيها مقدم رتبة وأصالة أن ذكرنا: أن الصوفية يفرقون بين الباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص وبينه كمـحل للواردات ، والباطن بهذا المعنى لابد أن يكون نابـعا من السلوك الظاهرى أما الباطن بمعنى العقد الإيمانى والخلو من الرياء والنفاق، فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الظاهر.

أثر الحكيم وآثاره

إن من يبحث عن تراثنا الإسلامى الخالد، وآثار سلفنا الصالح ليقف مبهورا أمام مـا قدموه لدينهم، ومـا بذلوا فى سبيله من جـهد وطاقة، ومـا تركوا لنا من كنوز رائعة، والحكيم الترمذى متعه الله بتـبحر ورسوخ فى مختلف العلوم، وقدم ثابت فى العقيـدة، فكان له من الدروس والتآليف ما بز به سعة وشمـولا، وعمقا وتحقيقا، وتتبعا، واستقصاء ، وتنوعا وكثرة.

وإن الدارس لحياة الترمـذى وأفكاره، يرى أنه صاحب فكرة واضحة ومنهج محدد، فى رسم الصورة المثلى للرقى الإنسانى الذى يستطع المؤمن الحق أن يصله،

---

(1) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ورقة رقم ٢ ، ٣ مخطوط الظاهرية دمشق.

(2) انظر عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٢٨ ، ١٢٩.

حتى يصير مثلا حيـا للخير يمشى بين الناس، ويتحقق ذلك عنده فى درجة الولاية التى خصص لها جانبا كبيرا من كتبـه ورسائله يبين خصائصها ودرجاتها ومنابعها، وما يفاض على صاحبها من النور والحكمة اللذين يهبهما الله إياه، وكذلك يتحقق ببلوغ درجة المعـرفة التى تصور قمـة الكمال الإنسانى بين عبـاد الله الذين منحهم معرفته والعلم به كذلك فى تصويره للصراع بين العقل والهوى وكيفية التغلب على ذلك حـتى ينجو المرء من شـرور النفس ومكرها، ثم تصـويره للسلوك الإنسـانى المستقيم الذى حشد له أمثالا رائعة من مكارم الأخلاق، ونبل الصفات[1].

ويضـاف إلى ذلك قدرته على التـعمق فى المعـانى ، والخوض فى الدقـائق والأسرار، واستنباطاته العميقة، وإشاراته البديعة، ونفحاته الطيبة وأفكاره اللطيفة.

وهذه المثل واللطائف التى تناولها الحكـيم بالشرح والتحليل والذكرَ وبحـثها فى كتبه ورسائله «جعلت الأبصار تتجـه إليه ، وتعكف على آرائه تناقشها وتقبلها أو تردها، وتعتنقها أو ترفضها، بدا ذلك فى حياته وبعد مماته»[2].

أمـا فى حـيـاة الحكيم فـإننا نرى أن الدراسـة تعطينا أنه كـان للحـاقـدين والحاسدين عليه منهج يقوم على إثارة العامة، وحكام البلاد ليحققوا من وراء ذلك مآرب لهم، ويصلوا إلى أغـراض لهم. ونتيجة لهذا المنهج الخطـير تعرض الحكيم الترمذى إلى ألـوان من المضايقات والاتهامـات والنفى والحيلولة بينه وبين الناس. وكان ذلك حينما بدا الحـكيم الترمذى يروض النفس، ويتخذ مجلسـا، يلتقى فيه الإخوان السالكون لمدارسة العلم ومذاكراته والدعاء والتضرع. «ويبدو - كما يقول الدكتـور الجيـوشى - إن هذه المجالس كـانت تحفل بكثـير من إشـارات الصوفـية ولمحات العارفين فى أمـور لم يألف الناس الخوض فيها أو تنـاولها على هذا النحو الذى يطلق فيـه العنان لإشراق النفس، ونور القلب، فيلهم أهله فهـما فى آية من كتـاب الله، أو حديثا من أحـاديث رسوله الكريم أو تعليلا لأمـر من الأمور التى

---

(١) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره» ص٣٢٧.
(٢) راجع الصدر السابق ص٣٢٨.

كانت مجـالا يخوض به الناس فى ذلك الوقت وكانت مثـار أخذ ورد بين العلماء والباحـثين، وتختلف نظرتهم إليهـا وحكمهم عليهـا تبعا لاخـتلاف المنزع والمنهج والقدرة على الاستنتاج والحرية فيه أو تبعا لارتباط الباحث بمنهج معين والسير على منوال خاص لا يحاد عنه فى تفـسير الأمور وتعليلها وقـد أدى هذا الاختلاف فى المنهج والقـدرة على الاستنتاج إلـى أن يتناول بعضهـم الحكيم بالنقد والتـجريح، وأحيانا بالإيذاء والاتهام بالهوى والبدعة، ممـا سبب كثيرا من الحزن والألم للشيخ الحكيم»[1].

ويقـول فى ذلك الحكيم : «وطلـبت من يعـيننى فكان يكون لنا اجـتـمـاع بالليالى ، نتناظر ونتـذاكر وندعو ونتضـرع بالأسحار، فأصابتنى غـموم من طريق البهـتان، وحمل ذلك على غـير محمله، وكـثرت القالة، وسلط على أشـباه ممن ينتحلون العلم يؤذوننى ويرموننى بالهوى والبدعة ويبهتون[2].

ووصل الأمر بهؤلاء الحاقدين والحـاسدين أنهم لم يتورعوا عن الوشاية به، والافتراء عليه. ويصور الحكيم ذلك فى قـوله : «واشتد البلاء وصار الأمر إلى أن سعى بى إلى والى «بـلخ» وورد البلاد من عنده من يبحـث عن هذا الأمر، ورفع إليه أن هاهنا من يتكلم فى الحب ويفـسد الناس، ويبتدع ويدعى النـبوة، وتقولوا على ما لم يخطر ببالى قط حتى صـرت إلى «بلخ» وكتب على قباله ألا أتكلم فى الحب»[3]. . وقد بلغ الأمر أن أصبح الحكيم «لا يجترئ أن يطلع رأسه»[4] - على حد تعبيره - خوفـا من تشنيع هؤلاء العامة الذين لا يعرفون إلا ظاهرا من العلم. وزاد من الخطورة أن حـددت إقامـتـه فلا يتـصل بالناس ولا الناس يتـصلون به. وكانت هذه الفترة رغم شدة وقعـها، كانت بعيدة الأثر فى آثاره وأفكاره وسلوكه،

---

(١) راجع الدكتور الجيوشى «المسائل المكتوبة» ص١٤.

(٢) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٧.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٧، ١٨.

(٤) المصدر السابق ص٢١.

والحكيم الترمذى : اعتبر هذه الفترة بمثابة تمحيص وامتحان ومحاولة للتغلب على نوازع النفس، وامتلاك زمامها، وإخضاع رغباتها، حتى لا تجمح به أو تستهويه مظاهر العبادة والنسك فتفسد عليه طريقه، وتصرفه عن غايته التى كرس جهوده كلها للوصول إليها. وقد نلمس صدى هذه المجاهدات الدائبة، والمحاولات الشاقة لإخضاع أهواء النفس وامتلاك قيادها فيما كتبه الحكيم شارحا ومفصلا طرق رياضة النفس فى كتابيه المسميان «الرياضة» و«أدب النفس» وفى معالجاته المتكررة فى رسائله الأخرى لألوان الصراع الذى لا يهدأ بين القلب وجنوده من ناحية، وبين النفس وأعوانها من ناحية أخرى ، وتجده منبثا فى العديد من كتبه ورسائله حينما يحلل مكر النفس ويصورها بصورة الوحش المتربص للفرصة يغتنمها ليفتك بفريسته[1].

وقد نقل عن الحكيم أنه كان يقول: «ما وضعت حرفا على حرف لينقل عنى، ولا لينسب إلى شىء منه، ولكن كنت إذا اشتد على وقتى أتسلى بمصنفاتى»[2].

ويبدو للباحث فى مؤلفات الحكيم، والمستنتج مما كتبه عنه رجال الطبقات والمعاجم أنه كانت فى حياة الحكيم فترات تهدأ العواصف فيها وتزول الشدة. فينجو منها الحكيم من مؤاخذة حاكم البلاد ، ومتابعة المنافسين، ويرى الدكتور الجيوشى : «أنه قد تكون هذه الفترات هى التى كان يزول فيها سلطان بنى الصفار عن الإقليم، ومما يؤيد هذا الاستنتاج أن كتب التاريخ تذكر أن كثيرا من الثورات قد قامت فى هذه البلاد خلال حكم بنى الصفار لها، وأنها كانت تخرج من أيدى ولاتهم إلى حين تعود»[3].

(١) راجع الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكتوبة» ص١٦.
(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص٨ ، ط نهضة مصر.
(٣) راجع الدكتور الجيوشى «مقدمة المسائل المكتوبة» ص٢٠.

والحكيم يشير إلى جانب من هذه الفترات فى رسالته الخاصة «بدو شأن أبى عبد الله» حيث يقول: «وهاجت بالبلاد فتنة وانتقاض أمر ، حتى هرب جميع من كان يؤذينى ويشنع على فى البلاد واتبلوا بالفتنة ووقعوا فى الغربة، وخلت البلاد منهم»[1].

وقد يفهم الباحثون: أن رحلات الحكيم الترمذى إلى «بلخ» كنت أكثر من مرة، وقد تعددت حسب الاتهامات التى وجهت إليه، وكان نفيه إلى «بلخ» قد بدا باتهامه بالحديث عن الحب وإفساد الناس وهناك موجة من موجات الاضطهاد العنيف أدت إلى نفى الحكيم إلى «بلخ» وكانت شديدة، وقد نقل عن أبى عبد الرحمن السلمى أنه قال : «نفوه - أى الحكيم - من ترمذ، وأخرجوه منها، وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية» وكتاب «علل الشريعة» وقالوا أنه يقول: إن للأولياء خاتما، كما أن للأنبياء خاتما، وأنه يفضل الولاية على النبوة، واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام: «يغبطهم النبيون والشهداء» وقال: لو لم يكونوا أفضل منهم لم يغبطوهم ، فجاء إلى بلخ فقبلوه بسبب موافقته إياهم على المذهب[2].

والسلمى يدافع عن الحكيم ويعتذر عنه : «ببعد فهم الفاهمين»[3] والسبكى فى طبقاته يقول: «ولعل الأمر كما زعم السلمى وإلا فما نظن بمسلم أنه يفضل بشرا غير الأنبياء عليهم السلام على الأنبياء[4]. . وذكر الذهبى قضية النفى إلى بلخ والأسباب التى أدت إليها فى تذكرة الحفاظ، وابن حجر فى لسان الميزان، وشارح الرسالة القشيرية[5].

---

(١) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٩، ٢٠.

(٢) انظر: السبكى «طبقات الشافعية الكبرى» جـ٢ ص٢٤٥ ط الحلبى .

(٣) المصدر السابق جـ٢ ص٢٤٥.

(٤) المصدر السابق ، ج٢ ص٢٤٦.

(٥) الذهبى فى تذكرة الحفاظ جـ٢ ص٦٤٥، ط الهند وابن حجر فى لسان الميزان جـ٥ ص٣٠٨ ، ط الهند ، والأنصارى فى شرح الرسالة القشيرية جـ١ ص١٦٤، ط القاهرة، ومن الملاحظ أن =

ويعلق الدكتور الجيوشى على هذه الفترة الحرجة فى حياة الحكيم فيقول: إنها كانت بمثابة موجات تهيج ثم تهدأ تباعا لارتفاع حرارة الخلاف بينه وبين المدعين للعلم فى ترمذ، ورفعهم أمر الخلاف بينهم وبينه إلى الوالى من وقت لآخر، ولا شك أن اضطراب الحياة السياسية كان ينعكس على موقف الحكام منه، ويبدو أن فترة الاضطراب السياسى التى كانت تؤدى إلى استبدال الحكام من وقت لآخر أعطته فرصة للتنفس من حين لآخر حتى كانت آخر هذه الموجات حين انحسر حكم بنى الصفار عن المنطقة ، واضطر مؤازروهم إلى التوارى أو الفرار، حينئذ توقفت عوامل السعى ضد الحكيم وانتهت هذه الظروف التى امتدت أكثر من عشر سنوات.

لقد وضحت الأمور، وانكشف التآمر، وعرف الزيف الذى لفقه الحاقدون ، وتبينت الوشايات التى لاحقت الحكيم، ووقف القوم يحسون بحلاوة الحديث، وطعم الكلمات فأقبلوا على الحكيم يطلبون الحكمة لتستنير القلوب وتزاحموا على موارد المعرفة، يقول الحكيم الترمذى : «حتى اجتمع الناس ببابى من مشايخ البلد من غير أن أشعر بهم، وقرعوا الباب، فخرجت إليهم فكلمونى فى القعود لهم - وقد كان هؤلاء الأشكان قد قبحوا أمرى عند العامة قبحا كنت أتوهم أنهم السقم أكثرهم، لما كانوا يذيعون هؤلاء على من الكلام القبيح ويشنعون أمري، ويرموننى بالبدعة، من غير أن يكون ذلك من شأنى أو توهمته قط فما زالوا يكلموننى فى ذلك حتى أجبتهم إلى القعود، فذكرت لهم من الكلام شيئا كأنه يغترف من البحر فأخذت منى القلوب مأخذا. . واجتمع الناس فلم تحتمل دارى ذلك وامتلأت السكة والمسجد فلم يزالوا بى حتى مدونى «جرونى» إلى مسجد. وذهبت تلك الأكاذيب والأقاويل الباطلة، ووقع الناس فى التوبة، وظهرت التلامذة وأقبلت الرياسة، والفتن بلوى من الله لعبده، ورجع أولئك الأشكان إلى البلاد بعد ما

= هؤلاء جميعا نقلوا ما جاء عن نفى الحكيم من كتب السلمى ، وطبقات الصوفية للسلمى لا يوجد فيها ذلك، ويبدو أن نقل هؤلاء عن كتاب للسلمى لا يزال مفقودا.

قويت وكـثرت التلامـذة وأخذت القلوب مواعظى ، وتبين لـهم أن هذا كان منهم بغيا وحسدا فلم ينفذ لهم بعد ذلك قول وأيسوا. .»[1].

ولا شك أن ما نقلنـاه عن الحكيم محمل بالمعـانى الكثيـرة والكبيرة، وفـيه إشـارات لطيفـة، والذى يهمنا منه بالـدرجة الأولى أثره فى هؤلاء المتـعطشين إلى مواعظ الحكيم، المريدين له، الراغبين فى الاستزادة، وبدا ذلك واضحا عندما ذكر لهم الحكيم شيـئا من كلامـه كانه يغتـرف من بحر. فأخـذت منه القلوب المواعظ والحكمة والمعرفة. وبدا الحكيميـون يسلكون طريق الحكيم فكانت الطريقة الحكيمية التى أشار إليها الهـجويرى فى كتاب كشف المحجوب حيث قـال: «أما الحكيميون فينتمـون إلى أبى عبد الله محمد بن على الحكـيم الترمذى رضى الله عنه، وبداية كـشف مذهـبه هى أن تعـرف أن لله تعـالى أوليـاء اصطفـاهم من الخلق، وقطع هممهم عن المتعلقات، واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم»[2].

وما ذكرناه كـان بعضا من آثار الحكيم الترمذى التى ظهرت فى حـياته «وقد أدى بعضها إلى أن يواجه الحكيـم فترة امتحان عسيرة شـديدة القسوة على نفسه، حتى أنه كان يخشى أن يخرج لئلا تعتدى عـليه العامة بما سول لهمْ خصومه، من منتحلة العلم الذين أحالوا البلاد بالنسبـة له جحيما لا يطاق، وعكف الرجل على نفسه يتعهدها بالرياضة والمجاهدة وكان لا يجد وسيلة يمضى بها الوقت إلا اللجوء إلى أوراقه وأقلامـه يسجل خواطره ويكتب ما يجـول بذهنه من المعانى والأفكار. ولئن كانت هذه الفتـرة قاسية حقا على نفس الحكيم إلا أنهـا أثمرت لنا أغلب ما تركه من رسائل ومسائل وكتب، ناقش فيها كثيرا من الآراء والموضوعات»[3].

---

(١) الحكيم الترمذى ، «بدو شأن أبى عبد الله» ص٢٠ ، ٢١.

(٢) الهجـويرى «كشف المحجـوب» الجزء الثانى ص٤٤٢، ط المجلس الأعلى للشـئون الإسلامـية، ترجمة الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل.

(٣) راجع الدكـتور الجـيوشى «الحكيم التـرمـذى وقضـايا علم الكلام» منبر الإسـلام ع٢ س٣٨ ، ص١٠٤ القاهرة.

على أن ما حـدث للحكيم نتيـجة لآثاره العلميـة كان من علمـاء الرسوم، الذين اهتموا بالقشور من العلم دون اللباب، فأثاروا العامة والحكام، وكان ما كان «أما الباحـثون وأصحاب الدعوات والمناهج السـلوكية، فقد كـان لهم مع الترمذى منهج آخر هدفه عرض الفكرة فى هدوء وحكمة، لا يعنيـه إلا البحث عن الحقيقة وكيـفيـة الوصول إليـها، وقد بـدأ فى أصحاب هذا الاتجـاه الأدب الجم، والخلق الرفيع، فى حـديثهم إلى التـرمذى ، ولئن كـان الزمن قد عدا إلى رسـائلهم إلى الترمذى ، فلم نقف على دقائقها وتفصـيلاتها، فإن ردود الترمذى قد تلقى ضوءا على محتويات هذه الرسائل وأفكار أصحابها»(١).

والرسائـل التى جرت بين الحكيم وبين مـريديه والسالكين وشـيوخ عـصره والأولياء «تبـدو لأول قراءتها إجـابة لكتب وصلت إليه من أصـحابهـا يرد عليهم فيـها، إمـا بالإرشاد والتـوجيه، وإمـا بتبـادل النصيـحة والتواصـى بالحق، وإما بالتصحيح والتقويم لما ورد فى كتبهم إليه من أفكار»(٢).

«وكانت القضايا تدور حول أمور تشغل المهـتمين بالمعرفة الصوفية والوسائل التى يرونها لتحقـيق الصفاء النفسى ، والسمو الروحى ، واكتـساب المعرفة، التى تقرب السالك من الله سبحانه، وتفـتح الطريق أمامه للترقى فى منازل القرب التى لا يدنو منهـا إلا من تسلح بصـفاء النفـس، ونقاء القلب، واسـتـقامـة السلوك، وشفافية الروح»(٣).

وفى رسائله كان الحكيم يناقش كـثيرا من القضايا والمسائل التـى كانت مثار جدل ونقاش فى عصره، بينه وبين من يكتبون إليه.

---

(١) انظر الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص٣٢٨.
(٢) انظر الدكتور بركة «خمس رسائل من الحكيم الترمذى» أصول الدين ص٢٧٧ ، القاهرة.
(٣) انظر الدكتور الجيوشى «رسائل الحكيم الترمذي» منبر الإسلام ع ٨ س٤٠ ص٤٦.

ومن هذه الرسائل رسائل خمس[1]. «حققها الدكتور عبد الفتاح بركة كذلك حققها فضيلة الدكتور الجيوشى»[2].

-رسالة عنوانها: «**جواب كتاب من الري**» وفى هذه الرسالة يرد الحكيم على ما أبداه صاحب الكتاب من شوق إليه.

- ورسالة عنوانها: **إلى ابن سعيد النيسابورى**[3]، وهو أحد ثلاثة من رجال الطبقة الأولى من شيوخ الملامتية: أبو حفص النيسابورى وأبو صالح حمدون القصار النيسابورى، وأبو عثمان سعيد النيسابورى[3]. والملامتية فرقة صوفية ظهرت فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى بمدينة نيسابور «بخراسان» أطلق عليها اسم «الملامتية أو الملامية أسسها رجال من أصدق رجال الطريق فى ذلك القرن الذى امتاز فى تاريخ التصوف الإسلامى بالورع والتقوى الحقيقيين، كما امتاز بقوة العاطفة الدينية وجهاد النفس العنيف ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها وما يحتمل أن يفرط منها - ومسلك الملامتية مسلك عملى من أوله إلى آخره، ومجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها، مجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ومحو علائم الغرور الإنساني»[4].

ومثل هذا المنهج يقتضى منهم أن تكون معظم تعليماتهم متجهة إلى التضييق على النفس وذلك عن طريق النهى المستمر، والمنع المستمر، والاتهام المستمر، ولاشك - كما يقول الدكتور بركة - أن هذا إغراق قد يبدو فى نظر البعض مغالاة لا مبرر لها، كما يبدو الاستغراق فيه صارفا عن الاستشراق إلى آفاق أعلى

---

(١) انظر الدكتور بركة «رسائل خمس للحكيم الترمذى» مجلة كلية أصول الدين ع ١ ص٢٧٧-٣٢٩، القاهرة.

(٢) راجع الدكتور الجيوشى «مجلة منبر الإسلام» العدد ٨ ، ٩ من السنة ٤٠.

(٣) أبو عثمان سعيد بن إسماعيل الحيرى الذى كتب إليه الحكيم هذه الرسالة فقد ولد بالرى ونشأ بها ثم رحل إلى نيسابور فاتخذها سكنا حتى توفى لثلاث عشرة ليلة بقين من ربيع الآخر سنة ثمان وتسعين ومائتين.انظر الدكتور الجيوشى منبر الإسلام ص٤٠ ع ٩ ص ٤٣.

(٤) راجع الدكتور أبو العلا عفيفى « الملامتية والصوفية» ص٣ ط الحلبى ١٣٦٤هـ.

وأوسع، وهذا ما نلاحظه فى كتاب الحكيم الترمذى إلى أبى سعيد، فعلى الرغم من اتفاق الحكيم مع الملامتية فى نظرته المبدئية إلى النفس واتهامها ومن كونه ذا مذهب فى رياضتها وتأديبها، إلا أنه لا يقبل نظرة الملامتية التى تحصر المريد فى هذا المنهج وحده، فتصرفه عن منهج آخر يتكامل معه»[1].

- ورسالتين تحمل كل منهما عنوان : «**إلى محمد بن الفضل**» وهو من كبار شيوخ الملامتية وقد كانت صلته بالحكيم الترمذى - على ما تدل عليه هذه الرسائل، وعلى ما ترشد إليه كتب الطبقات والتراجم - صلة وثيقة»[2].

- ورسالة كانت إلى بعض إخوانه دون تعيين عنوانها: «**إلى بعض إخوانه**» وجاء فى مقدمتها: «وأجاب أبو عبد الله رحمة الله عليه بعض إخوانه عن كتاب كتب إليه»[3]. . وهناك رسائل أخرى كثيرة منها:

- رسالة عنوانها: المسائل التى سأل عنها أهل سرخس أو بيان أدب المريدين وجاء فى مقدمتها : «أما بعد فقد فهمت مسائلك وما سألت من شأن المريد، وما الذى ينفعه ويضره فى سيره إلى الله تعالى ، وكيف ينبغى أن يكون مبتدأ أمره»[4].

- ورسالة عنوانها: «كيفية السلوك إلى رب العالمين» وهذه الرسالة كانت ردا على سؤال وجهه إلى الحكيم الترمذى أحد الأولياء الكرام، الأصفياء للحكيم، يقول فيها الحكيم: «أجبت سؤالك أيها الولى الكريم، والصفى الحميم، فى كيفية السلوك إلى رب العالمين، والوصول إلى حضرته، والرجوع من عنده إلى خلقه»[5].

---

(١) راجع الدكتور بركة «رسائل خمس للحكيم الترمذى » مجلة كلية أصول الدين ع ١ ص٢٨٣ ، ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٨٥.

(٣) المصدر السابق ص٣٢٤.

(٤) الحكيم الترمذى «آداب المريدين» ص٣٣، ط مطبعة السعادة تحقيق الدكتور بركة.

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ورقة ١٤٦ ، مخطوط بشمال المغرب.

- ورسالة عنوانها: «رسالة إلى بعض إخوانه» فيها: «وأجاب أبو عبد الله رحمة الله عليه بعض إخوانه عن كتاب كتبه إليه»(١).

- ورسالة عنوانها: «مكر النفس»(٢).. إلى غير ذلك من رسائل جاءت ردا عن استفسار، أو جوابا عن مسألة من مسائل السلوك والمعرفة كان أثارها السائلون من أهل العلم والطريق، وبعثوا بها من الأقاليم المجاورة إلى الحكيم الترمذى..

وإذا كان لبعض الأئمة أن يعلو شأنهم، ويتألق سناهم، وتبقى على الأيام ذكراهم بما صنفوا من الكتب أو خلفوا من الآثار، فإن الحكيم الترمذى علم من الأعلام، تشبع من الثقافة الإسلامية وكتاب الله وسنة الرسول ﷺ عملا وسلوكا، وتجربة وطريقا. فأهله ذلك للتصنيف، واجتمع له من المؤلفات ما لم يجتمع لغيره من الأفذاذ، وترك للتراث الإسلامى ما يزيد على ستين كتابا وأكثر من مائتى رسالة.

ولا شك أن مؤلفات الحكيم كانت ذات تأثير فيمن كانوا حوله من شيوخ أو مريدين يحملون ذكره وتوجيهاته. وقد وجدت جماعة من المشتغلين بالتصوف عالجت قضية الولاية والأولياء على ضوء ما شرحه وأصله الحكيم فى كتاب «ختم الأولياء» وكتاب «علم الأولياء» وما اتصل بهذا الموضوع فى سائر كتبه ورسائله، «حتى أن هذه الجماعة السالكة فى الطريق كونت تيارا معينا دعا رجلا مثل الهجويرى أن يعتبر «الحكميين» إحدى فرق عشر ارتضاها وشرح مبادئها بجانب الجماعات الأخرى التى اعتنق كل منها فكر شيخ من شيوخ الصوفية الكبار وسار على مبادئها»(٣).

فرأى الحكيم فى الولاية والأولياء - مما سنعرض له بالتفصيل فيما بعد - وما يلحق بذلك، كان رأى أتباعه، ومنهجا لهم، أما تأثير الحكيم فيمن أتى بعده

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص٨٣.

(٢) حقق هذه الرسالة الدكتور بركة ونشرها فى المجلد العشرين من مجلة معهد المخطوطات العربية، كما وضعها ضمن كتابه «فى التصوف والأخلاق» ط دار الطباعة المحمدية وكذلك حققها الدكتور الجيوشى ونشرها فى كتاب «المسائل المكنونة» ص١٢٧.

(٣) الدكتور الجيوشى مقدمة كتاب «معرفة الأسرار» للحكيم ص٢٠.

من رجال التصوف والعلماء فقد كان - كما يذكر الدكتور الجيوشى - «أوسع مدى ووضوحا وإن لم تتناوله كتب التراجم تناولا كافيا، ولكن هذا الأثر يدركه الدارس بوضوح فى أفكار الصوفية والمفكرين عامة على مر العصور بعده، وذلك عن طريق كتبه ورسائله التى كانت متداولة بتتابع الناس على نسخها حتى القرن الماضى»[1] ولكن ليس من السهل على الباحث أن يتتبع أفكار المتصوفة، ويكشف بالقراءة ما كتبوه جميعا ليتبين أثر الحكيم فى أفكار الصوفية، ومع كل هذا فإن المتتبع لبعض الموضوعات التى أصل أصولها الحكيم، يدرك بوضوح تأثيرها فيمن تناول هذه الأمور.

ومن هؤلاء العلماء الذين أخذوا من الحكيم وتأثروا به حجة الإسلام الغزالى فإن البحث فى كتابه «الحكيم الترمذي» الأكياس والمغترين يدرك أن الغزالى انتفع بهذا الكتاب فى كتابه: «إحياء علوم الدين» وبخاصة فى ربع المهلكات، وما كتبه الغزالى عن العلم والعقل والنفس والروح والقلب وجنوده استمده من مؤلفات الحكيم الترمذى «بيان العلم» و«أنواع العلوم» ، و«الأعضاء والنفس»[2] وكتاب «الفروق ومنع الترادف» للحكيم، يتأثر به ابن القيم فى كتابه «الروح» فقد انتفع بما كتبه الحكيم فى كتاب «الفروق» واقرأ فى كتابه «الروح» لابن القيم: فصل فى الفرق بين المهابة والكبر[3]، وقارن بينه وبين ما كتبه الحكيم فى كتاب «الفروق ومنع الترادف» فصل بين المهابة والكبر[4]، نجد أن الصلة واضحة والتأثير عميق..

ومن الذين أخذوا عن الحكيم الشيخ ضياء الدين عمار بن محمد بن عمار البدليسى المتوفى سنة ٥٩٠ للهجرة حيث إن كتابه «بهجة الطائفة بالله العارفة» فيه الكثير من كتاب «ختم الأولياء» للحكيم الترمذى ، لاسيما فى الفصول الأخيرة من تاليفه[5].

---

(١) الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص٣٣٠.
(٢) راجع الدكتور الجيوشى ، مقدمة المسائل المكتوبة ص٣٠.
(٣) راجع ابن القيم «الروح» ص٣٧٦، ط مكتبة نصير.
(٤) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» مخطوط ورقة رقم ٢٠٠ مكتبة الإسكندرية.
(٥) راجع الدكتور عثمان يحيى «ختم الأولياء» ص٣٨.

وعبد الرحـمن الجامى يذكر فى «نفحات الإنسان» «أن بهـاء الدين نقشبندى مؤسس طريقة النقشبندية قد استفاد من الحكيم الترمذى وكتبه»[1].

وقد تأثر ابن عربـى بالحكيم الترمذى فى حديثه عـن الولاية والأولياء ونجد ذلك واضحـا فيـما جاء فى «الـفتوحـات المكية» وقـد أجاب ابن عربـى عن مائة وخمـسة وخمسـين سؤالا كان الترمـذى قد طرحهـا فى كتابه «خـتم الأولياء»[2] وأجاب عنها ابن عربـى فى فتوحاته[3]، وأفرد للإجابة عنـها مؤلفا خاصـا سماه «القسطاس المستقيم فيما سأل عنه الترمذى الحكيم»[4].

وقد نستـفيد من البحـوث أن ابن عربى تأثر بالحكيم الترمـذى فى مواضيع أخرى غيـر الولاية والأولياء، ويظهر ذلك الأثر فى كـتاب «التدبيرات الإلهـية فى إصلاح الممـلكة الإنسانيـة» حيث يرى ابن عـربى : «أن القلب هو قاعـدة المملكة الإنسانـية وأن العقـل هو وزيرها الذى لابد أن يتوفـر له مجـموعـة من الأخلاق والصفات حتى يتسنى له القيام على تدبير شئون المملكة بكفاءة وحزم»[5].. وهذه الصفات والأخلاق هى التى دعاها الحكيم التـرمذى أعوانا للعقل فى بسط سلطانه على نواحى المملكة[6].

والباحث فى كتـاب «الإتقان فى علوم القرآن» للسيوطى يجـد أن السيوطى تأثر بالحكيم الترمذى فى بـعض ما عالجه وعرضه فى الإتقـان. ومن ذلك ما جاء تحت عنوان: «قاعدة فى الألفاظ يظن بها الترادف وليست منه»[7] فإن ما جاء تحت هذا العنوان يستمد جذوره من كتاب «الفروق ومنع الترادف» للحكيم الترمذى .

---

(١) انظر نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامى «نفحات الإنس من حضرات القدس» ص١٣٢ ط كلكتة ١٨٥٨م.

(٢) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» الفصل الرابع المسائل الروحانية ص١٤٢ - ٣٢٥.

(٣) وقد ألحـقه الدكـتور عثـمان يحـيى بأسئلة الحكيم فى كـتاب «خـتم الأولياء» ص١٤٢ - ٣٢٦ بالهامش.

(٤) انظر المصدر السابق .

(٥) نقلا عن الدكتور الجيوشى فى كتاب «الحكيم الترمذى» ص٣٣٤.

(٦) المصدر السابق ص٣٣٤.

(٧) جلال الدين الـسيوطى «الإتقـان فى علوم القرآن» جـ٢ ص ٣٦٣- ٣٦٩ ، ط الهـيئـة المصرية العامة ١٩٧٤م.

وفى موضع آخر من كتاب «الإتقان» تحت عنوان «معرفة الوجوه والنظائر»[1] نلاحظ أن السيوطى استقى ما أراد أن يضعه من كتاب «تحصيل نظائر القرآن»[2] للحكيم الترمذى .

وقد يصل الباحث إلى معرفة كثير من العلماء تأثروا بالحكيم الترمذى وأخذوا من كتبه ويذكر الدكتور نقولاهير: «أن تأثير الترمذى على الصوفية بعده عن طريق مؤلفاته أوضح من تأثيره عليها بوساطة مريديه وتلاميذه فإن كثرة استنساخ كتبه حتى إلى عهد قريب تقوم شاهدا على ما لقيته عند الناس من استحسان ورواج»[3].

ويؤكد محقق كتاب ختم الأولياء الدكتور عثمان يحيى :«أن تأثير حكيم ترمذ فى البيئة العلمية الإسلامية كان بوساطة كتبه ورسائله العديدة التى حفظ الزمن القسم الأعظم منها لحسن الحظ، وأن بقاء أكثر مؤلفات الشيخ الترمذى فى دور المكاتب أن فى الشرق أو فى الغرب لدليل بارز على عناية العلماء البالغة بها، وشيوعها فى الأوساط الإسلامية المختلفة»[4].

وأستاذنا الدكتور عبد الفتاح بركة يقول: «وإذا كنا لا نعرف مراحل الرحلة الطويلة التى قطعتها كتبه حتى وصلت إلينا ومدى تغلغلها وتأثيرها فإنه قد أصبح من المؤكد أنها تعتبر من أمهات الكتب الصوفية التى يرجع إليها، ويعتمد عليها»[5].

ويصف أبو الفرج بن الجوزى أحد كتب الحكيم فيقول: «وقد صنف لهم - الصوفية- أبو عبد الله محمد بن على الترمذى كتابا سماه «رياضة النفوس» قال فيه . . .»[6].

---

(١) المصدر السابق ، جـ؟ ص١٤٤-١٥٥.

(٢) الحكيم الترمذى ، «تحصيل نظائر القرآن» تحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان.

(٣) الدكتور نقولا هير مقدمة بيان «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص١٢.

(٤) الدكتور عثمان يحيى مقدمة «ختم الأولياء» ص٣٨.

(٥) الدكتور بركة « الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص١٩٩.

(٦) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص٢١٠ ، ط إدارة الطباعة المنيرية.

فالحكيم الترمذى علامة واسع الاطلاع، يكاد يكون صاحب مذهب وهو غزير الإنتاج، ومرجع نفيس، وكتبه كان لها دورها»[1].

وقد أثرت كتبه فى ابن القيم ،وابن عربي، والغزالى ، والسيوطى والبدليسى ، وبهاء الدين النقشبندى ، وغيرهم من علماء التصوف ورجال الطريق.

وقد كانت كتب الحكيم الترمذى - كما يقول الدكتور بركة-: تحظى بتقدير عميق فى المدرسة الشاذلية التى أسسها أبو الحسن الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦هـ والتى لا تزال حية إلى الآن؛ فقد كان الشاذلى يعقد ميعادا لدراسة كتابه «ختم الأولياء» وقد بلغ من اهتمام شيوخ هذه المدرسة بهذه الدروس أن كان أبو العباس المرسى يحرص كل الحرص على حضورها، وحينما يكون على سفر فإنه يلتمس كل وسيلة تمكنه من حضورها فى ميعادها، كما كان ابن عطاء الله السكندرى يروى عنه فى تآليفه التى تعتبر أساسا فى كتب المدرسة الشاذلية، وقد بلغ من تقديره فى هذه المدرسة أنهم كانوا يطلقون عليه لقب «الإمام الربانى»[2].

ولعل ما يذكر : أنه ليس من مهمتنا أن نسترسل فى ذكر الأمثلة والكتب والطرق الصوفية التى تأثرت بالحكيم الترمذى وأخذت من مؤلفاته لأن ذلك خارج عن حدود هذه الرسالة.

وقد رأينا أن علماء المعاجم والطبقات - الذين وضعوا الكلمات فى مواضعها وكانوا أدرى بسير العلماء ، وأعرف بمكانتهم ومنزلتهم - ورد فى كتبهم ومؤلفاتهم ما يوحى بأن الحكيم الترمذى كان يتمتع بالتقدير والإجلال لما توفر له من علم ودين بين شيوخ التصوف والعلماء المعاصرين له والذين جاءوا بعده وهذا هو أبو بكر محمد الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ يذكر الحكيم فى الباب الرابع من كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» فيمن صنف فى المعاملات، ويعتبره أحد

---

(١) المستشرق ماسنيون «دراسات فى التصوف الإسلامى» ص٢٨٧ ، ٢٩٤ ط باريس ١٩٥٤م.

(٢) الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية » جـ١ ص١٩٩.

الإعـلام المشـهـورين، المشـهـود لهم بالفـضل، الذين جـمـعـوا علوم المواريث والاكتـساب، سمعـوا الحديث وجمعـوا الفقه، والكلام، واللغـة، وعلم القرآن، تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم»[1].

ويذكره السلمى المتـوفى سنة ٤١٢هـ فى طبقات الصـوفية فيـقول: «هو من كبار مشايخ خراسان، وله التصانيف المشهورة»[2].

وأبو نعيم الأصبـانى المتوفى سنة ٤٣٠هـ يذكره فى «حليـة الأولياء» بقوله: «إنه مسـتقـيم الطريقة يرد على المرجـئة وغـيرها من المخـالفين، تابع للآثار، وله التصانيف المشهورة»[3].

وقال عنه القشيرى المتوفى سنة ٤٦٥هـ فى «الرسـالة القشيرية» بأنه من كبار الشيوخ وله تصانيف فى علوم القوم»[4].

والهجويرى المتـوفى سنة ٤٧٠هـ تقريبا فى «كشف المحـجوب» يقول عنه: «ومنهم الشيخ ذو الخطر، والغنى عن أوصـاف البشر أبو عبد الله مـحمد بن على الترمذى رضى الله عنه، كان كاملا وإمـاما فى فنون العلم ومن الشيخ المحتشمين، وله تصانيف كثيرة طيبة، وكرامات مشهورة مثل كتاب «ختم الولاية» وكتاب النهج وكتاب نوادر الأصول، وقد عمل كتبا أخرى كثيرة غير هذه، وهو معظم لدى جدا لأن قلبى صيـد له، وكان شيخى يقول: مـحمد در يتيم إذ لا قـرين له فى العالم كله، وله كتب فى علوم الظاهر وإسناد عـال فى الأحاديث، وكان قد بدأ تفـسيرا فلم يف العمر بإتمامه، وهو منتشر بين أهل العلم بالقدر إلى عمله»[5].

---

(١) الكلاباذى «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٤٧ تحقيق النواوى ، ط كليات الأزهر.
(٢) عبد الرحمن السلمى «طبقات الصوفية» ص٥١، ط الشعب.
(٣) أبو نعيم الأصبهانى «حلية الأولياء» جـ١ ص٢٣٣.
(٤) القشيرى «الرسالة القشيرية» ص٢٢ ط ، دار الكتاب العربى .
(٥) الهجويرى جـ١ ص٣٥٣.

والإمام الشعرانى يذكره فى «الطبقات الكبرى» فيقول عنه: «له التصانيف المشهورة»(١).

وقال عنه السبكى فى طبقات الشافعية: المحدث الزاهد أبو الله الترمذى الصوفى صاحب التصانيف(٢).

وذكره ابن حجر فى لسان الميزان بقوله : إنه كان أماما من أئمة المسلمين له المصنفات الكبار فى أصول الدين ومعانى الحديث وقد لقى الأئمة الكبار»(٣).

والذهبى فى تذكره الحفاظ يقول عنه : الزاهد الحافظ المؤذن صاحب التصانيف(٤).

والشيخ زكريا الأنصارى يقول عن الحكيم فى «نتائج الأفكار القدسية شرح الرسالة القشيرية: إنه الصوفى صاحب التصانيف المشهورة اشتهر بملازمة العبادة بين العباد، وتفرد من بين الصوفية بكثرة الرواية وعلو الإسناد ، ناسك سلك طريق القوم وصل التهجد وهجر النوم، رحل فى طلب الحديث والعلم، وتلفح بمروط التقوى والحلم، لقى الأكابر وأخذ عن أرباب المحابر، ومع ذلك كان صدرا معظما، وصوفيا محدثا مفخما، كثير الكيس واللطافة، غزير المعارف التى تحف أخلاقه وأعطافه تحلى بعقوده جيد زمانه، وتأرجت الأرض بعرف عرفانه، سمع الكثير من الحديث بالعراق وغيره، وهو من أقران البخارى . . ثم ينقل عن ابن عطاء الله قوله، كان الشاذلى والمرسى يعظمانه جدا ولكلامه عندهما الحظوة التامة ويقولان هو أحد الأوتاد الأربعة فلا تلتفت لخرافات بعض المجازفين ممن طعن فيه(٥).

(١) الشعرانى «الطبقات الكبرى» جـ١ ص٧٨ ، ط صبيح.
(٢) السبكى «طبقات الشافعية» جـ٢ ص٢٤٥.
(٣) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٢ ص٣٧٨.
(٤) الذهبى «تذكرة الحفاظ» جـ١ ص٦٤٥.
(٥) الشيخ زكريا الأنصارى «نتائج الأفكار القدسية فى بيان معانى الرسالة القشيرية» جـ١ ص١٦٤ ط بولاق ١٢٩٠هـ.

وابن الجوزى فى «صفة الصفوة» يقول عـنه : «أنه من كبار مشايخ خراسان له التصانيف المشهورة»[1].

وذكره بكل تقدير وإجلال كثير من المؤرخين كالجامى المرفى سنة ٨٩٨هـ[1] والمناوى المتوفى سنة ١٠٣١هـ[3] ودارشكلوه المتوفى سنة ١٠٥٦هـ[4] وطاش كبرى زاده[5]، وخير الدين الزركلى[6].. وابن تيمـية حينما يناقش فكرة خـتم الأولياء يعرض للتــرمذى ولا يرضى رأيه فى ختم الأوليـاء ، إلا أنه يعرف للرجل حـقه ومكانته، ويثنى على كثير مما كتبه»[7].

ويذكـر العطار فى «تذكـرة الأوليـاء» بقـوله: «السليم السـنة، عظيم الملة، مجـتهد الأوليـاء، منفرد الأصفـياء، حرم القـدس، شيخ الوقت محـمد بن على الترمذى رحمة الله عليه، المحتشم بين الشيوخ ، المحترم بين أهل الولاية، الداعى بكل اللغات، الشارح لمعـانى الأحاديث والآيات، كان آية من شرح المعـانى والثقة فى الأحاديث ورواية الأخبار والأعجوبة فى بيان المعارف والحقائق الكاملة القبول، العظيم الشـفقة العـجيب الحلم، العـالى الخلق، صاحب الرياضـات والكرامات، الكامل فى فنون العلم، والمجتهد فى الشريعة والطريقة، اقتدى به جماعة من أهل ترمذ، ومـذهبه فى العلم أنه عالم ربانى ، وهو حكيم الأمـة وليس بمقلد لأحد،

---

(١) ابن الجوزى «صفة الصفوة» جـ٣ ص١٤١ ط حيدرآباد ١٣٥٥هـ.

(٢) نور الدين عـبد الرحـمن الجـامى «نفـحات الأنس من حـضـرات القدس» ص١٣١ ط كلكتـة ١٨٥٨م.

(٣) عـبـد الرؤوف المناوى « الكواكب الدرية فى تراجـم السادة الصـوفـيـة» ص٢١٢ و ٢١٢ ومن المخطوط رقم ٢٤٩ من مجـموعة يهودا بجامـعة برنستون نقـلا من كتاب (بيان الفـرق - المقدمة ص١٠).

(٤) دارشكوه «سفينة الأولياء» مخطوط ق٨٥ ط.

(٥) طاش كبرى زادة «مفتاح السعادة» جـ٢ ص١٧١ ط حيدرآباد الهند.

(٦) خير الدين الزركلى «الأعلام» ، جـ٧ ص١٥٦ الطبعة الثانية

(٧) ابن تيميـة «حقيقـة مذهب الاتحاديين» ص٥٩- ٦٠ ط رشيـد رضا نقلا عن الدكتـور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص٣٣٩.

لأنه صاحب الكشف والأسرار والغاية فى الحكمة، ولهذا سموه حكيم الأولياء[1].

وصاحب «كنوز الأولياء» يقول عنه : « من كبار المشايخ، وهو مجتهد فى الشريعة والطريقة، وله مصنفات فيهما، ولم يقلد أحدا، كان أعجوبة الدهر فى الكمالات العلمية والعملية، وكان لا يتكلم إلا بالحكمة ولذا يقال له حكيم الأولياء»[2].

وابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٣٢هـ يذكر أن ابن النجار المتوفى سنة ٦٩٣هـ ترجم له فى تاريخه «بأنه كان إماما من أئمة المسلمين له المصنفات الكبار فى أصول الدين ومعانى الحديث وقد لقى الأئمة الكبار»[3] .. ويذكر ابن حجر ما قاله القشيرى والسلمى - مما سبق أن ذكرناه - كما ذكر كلام القاضى ابن العديم ورد عليه إيراده له فقال: «وذكره القاضى كمال الدين بن العديم صاحب تاريخ حلب فى جزء له سماه «الملحة فى الرد على أبى طلحة » قال فيه: «وهذا الحكيم الترمذى لم يكن من أهل الحديث، ولا رواية له، ولا أعلم له نظرا فيه، وصناعة، إنما كان فيه الكلام على إشارات الصوفية والطرائق ودعوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق، حتى خرج فى ذلك عن قاعدة الفقهاء واستحق الطعن عليه بذلك والإزراء، وطعن عليه أئمة الفقهاء والصوفية وأخرجوه بذلك عن السيرة المرضية، وقالوا : إنه أدخل فى علم الشريعة ما فارق به الجماعة وملأ كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعة، وحشاها بالأخبار التى يست بمروية ولا مسموعة، وعلل فيها جميع الأمور الشرعية التى لا يعقل معناها يعلل ما أضعفها وما أوهاها »... وبعد أن أورد ابن حجر كلام ابن العديم فى ذلك، ولولا أن كلامه يتضمن النقل

(١) فريد الدين العطار «تذكرة الأولياء» جـ١ ص٩١، نقلا عن الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى» ص٣٤١.

(٢) اليافعى «كنوز الأولياء ورموز الأصفياء» ورقة ٨٤ مخطوط الظاهرة.

(٣) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص٣٠٨.

عن الأئمة أنهم طعنوا فيه لما ذكرته ولم أقف لهذا الرجل على جلالته على ترجمة شافية»[1].

وجدير بالذكر ما يروى ياقوت فى «معجم الأدباء» من أن عم كمال الدين ابن العديم، وهو جمال الدين محمد بن هبة الله بن محمد بن هبة الله، كان أحد الأولياء العباد، وأرباب الرياضة والاجتهاد، وأنه شغف بتصانيف أبى عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى ، فجمع معظم تصانيفه عنده، وكتب بعضها بخطه»[2].

وأن الإنسان ليقف أمام ما قاله كمال الدين بن العديم فى الحكيم الترمذى طويلا، لأن ابن العديم مؤرخ، أراد أن يحاكى مؤرخ الشام ابن عساكر، فعكف على النقول دون تمحيص، ويبدو أن ابن العديم لم يكن مقتنعا كل القناعة بما وضعه عن الحكيم الترمذى ولذلك قال : «وطعن عليه وقالوا» فلم يقل هو، ولم يطعن هو، وإنما الذى طعن هم الفقهاء الذين تسببوا فى نفى الحكيم إلى «بلخ». . ولا مانع من أن يكون هذا الكلام مدسوس على ابن العديم وقد يؤيد هذا «ما صرح به عدد من المؤرخين المتأخرين من أن ابن العديم لم ينه تأليف كتابه «بغية الطلب فى تاريخ حلب» وإنما مسودته فقط»[3].

---

(١) ابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص٣٠٩.

(٢) المستشرق نقولا هير «بيان الطرق» هامش ص٩.

(٣) الدكتور سهيل زكار «ابن العديم مؤرخ حلب وبلاد الشام» نهج الإسلام س٣ ع١٢ ص٦٤ وزارة الأوقاف سوريا، ١٤٠٣هـ.

الباب الثانى

(أسس السلوك ووسائله عند الحكيم ومنهجه فيها)

الفصل الأول: السلوك وعلاقته بالسنة عند الحكيم

الفصل الثانى: أصول السلوك وارتباطها بقوى الإنسان

الفصل الثالث: المريد ووسائل السلوك

الفصل الرابع: مراتب السالكين ومقاماتهم وأحوالهم

الفصل الأول

السلوك وعلاقته بالسنة عند الحكيم

- السلوك دراسة وتحليل.
- الحكيم والسنة النبوية.

السلوك: السيرة والمذهب، والاتجاه، تقول: فلان حسن السلوك أو سيئ السلوك[1].

والسلوك: النفاذ فى الطريق، يقال: سلكت الطريق، وسلكت كذا فى طريقه[2].

والسالك من سلك، وقد وردت فى قوله تعالى : ﴿الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً﴾ [طه: ٥٢]. كما يقال: سلك الطريق يسلك سلوكا أى دخل وذهب فيها.

ويستعير الصوفية هذا المعنى ، وهو لفظ السالك إلى الله لأنه يسلك الطريق للحق، تصديقا لقوله تعالى : ﴿لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجًا ۝٢٠﴾ [نوح]. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً﴾ [النحل: ٦٩]. . فالسلك فى الطريق الصوفى هو العهد الذى تاب عن هوى نفسه وشهوتها، واستقام فى طريق الحق بالمجاهدة، والطاعة والإخلاص، كما يقول الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى : «هو الذى مشى على المقامات بحاله، لا بعلمه فكان العلم عينا»[3] أى أسقط التدبير مع الله وتوكل عليه بالكلية، فقذف الله نورا فى قلبه، وعلما إلهاميا فصار من أصحاب المقامات لمواهبه، وصفاء سريرته، وليس من طريق التحصيل والنظر والدراسة، حتى أصبح علمه كشفا وفتحا[4].

---

(١) راجع الدكتور جميل صليبا «المعجم الفلسفي» المجلد الأول ٦٧١ ، ط دار الكتاب اللبنانى .

(٢) راجع الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» المجلد ٣ ص٢٤٩ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٣) الإمام ابن عربى «رسائل ابن عربى» جـ٢ ص٢.

(٤) راجع الدكتور الشرقاوى «ألفاظ الصوفية» ص١٩٣ ، ١٩٤ ، الطبعة الثانية، دار المعرفة الإسكندرية.

فالإسلام الحنيف قد حرص على إحاطة الإنسان بمناعات عقدية وخلقية وتربوية، تحول دون أن يتأثر هذا الإنسان بالمغريات أو التيارات التى تنال من كرامته، أو تحط من مكانته.

كما زود الإسلام الإنسان بمضادات ذات قيم فعالة، تعالج ما قد يبتلى به من إصابات سلوكية تؤدى به إلى الهاوية، أو تنجم عنها أعراض وخيمة، ذلك لأن فى الإنسان، «قابلية التأثر» وهو يملك «القدرة على التأثير» فكان لابد من صيانة قابلية التأثير لديه، لكى لا يكون مجالا رحبا للمؤثرات الخارجية المنافية للفطرة السليمة، والذوق الرفيع والكمالات الإنسانية، ولأن الإنسان يملك القدرة على التأثير فيما حوله أصبح من الضرورى أن يظل هذا الإنسان سليما لتظل تأثيراته سليمة وصحيحة.

فالنظرة الشمولية التى يرتكز عليها الفكر الإسلامى فى تقويم السلوك الإنسانى تقرر: أن هذا السلوك ينعكس لا على حياة الإنسان نفسه فحسب، بل على الموجودات كافة بشكل مباشر أو غير مباشر إذ ما من طاقة إلا ولها أثر. لذلك اهتم المنهج الإسلامى بالسلوك باعتباره العامل الحاسم، يقول الدكتور بركة: «والإسلام يعتمد فى توجيه السلوك البشرى على موضوعية الأخلاق وفطرية البصيرة التى تدركها فى بساطة ونقاء، وفى الوقت نفسه تزود الإنسان بالطاقة والقدرة وتنفخ فيه العزيمة والإرادة للوفاء بمقتضياتها، وتتدخل فى الأحوال التى تلتبس فيها الأمور على هذه البصيرة الفطرية أو التى تغلب فيها الشهوات والرغبات البشرية لتجلو وجه الحق، وتبرز معالم الخير والبر، ومن هذه الناحية تلبس الأخلاق ثوبها الإسلامى وتصطبغ بالصبغة الإسلامية ويصبح الوفاء بمقتضياتها والتمسك بقواعدها مبنيا على المعنى القائم بالعقيدة بحيث يجد الإنسان فى امتثال هذه الأخلاق الإسلامية توافقا بينه وبين عقيدته يبعث فى نفسه الرضا والاطمئنان والاستقرار»[1].

(١) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٢٣، ٢٤، ط دار الطباع المحمدية ١٤٠٠هـ.

ولا شك أن المسلمين الأولين قد طفقوا منذ فجر الإسلام يتأملون فى المثل القرآنية العليا ليتخذوا منها نبراسا يضيئون به أعماق قلوبهم ليستكشفوا فى دخائلها عناصر الأحوال الروحية التى شاهدوها ممثلة فى نبيهم بعد أن ظفرت بالرضا الإلهى العميم»[1].

ومما لا سبيل إلى الريب فيه أن المصدر الأول الذى أرشد المسلمين إلى هذا الصراط السوى وأنار لهم طريق العروج إلى رب العالمين هو القرآن الكريم والأحاديث القدسية. وأن المصدر الثانى هو أقوال النبى الجليل صلوات الله وسلامه عليه وأفعاله الظاهرية وأحواله الباطنية التى كانوا يرونها ببصائرهم ويستشفونها بقلوبهم، فيتخذون منها مثلهم العليا، ونماذجهم الرفيعة، وشموسهم الساطعة التى تضىء لهم سبيل الحياة»[2].

فأجلاء الصالحين قد اتخذوا من سلوك النبى ﷺ نبراسا استضاءوا به، فاستخلصوا من حياة الرسول الكريم ﷺ سلوكا تسامى بهم.. وأن الاقتداء برسول الله أساس أصيل لسلوك المؤمنين إلى الله.. قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب].

فلا شىء يفيد الإقناع واليقين كرؤية الشىء ماثلا متحققا، وتحقق السلوك إنما يتم عن طريق وجود القدوة أو المثل الكامل، ولقد كان رسول الله ﷺ أعظم حافز لمن يريد السلوك الحق. ويذكر الدكتور بركة: «أن وجود نموذج أخلاقى بشرى هو أعظم حافز لمن يريد أن يبوئ للأخلاق فى نفسه محلا كريما، أن يبذل جهده وأن يظل على جهاده؛ لأن أمله فى تحقيق غايته ليس مستحيلا، كما أنه ليس بعيدا، والتهمة فى عدم تحقيق هذه الغاية لم تعد فى استحالتها أو بعدها، ولكن فى قصور الجهد المبذول من أجلها، وذلك يدفعه إلى بذل المزيد من الجهد، وسواء حقق فى نفسه المثل الأعلى أو قاربه فإن فردا يجعل هذا غايته، لهو فرد عالى

(١) راجع الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامى» ص٣٦ ط المجلس الأعلى بالقاهرة.
(٢) المصدر السابق ص٣٧.

الهمة، عظيم الخير والبر، وكل فرد يستطيع أن يحقق فى نفسه قدرا أكبر من التآسى بهؤلاء المثل البشرية العالية، يصبح بدوره أسوة وقدوة لمن لم يبلغ مبلغه، وتصبح هناك سلسلة من الأسوة الحسنة تتفاوت درجاتها فى مراقى الكمال»[1].

والحكيم الترمذى يرى فى صفة الاقتداء: «أن يتبع آيات القرآن والسنة واتباع إجماع العلماء، وإشارات الحق على الكشف»[2].

ويقول الحكيم الترمذى عن طريق السفر: «واعلم أن الناس مذ خلقهم الله مكلفون، ومنذ أخرجهم من العدم إلى الوجود لم يزالوا مسافرين، وليس لهم حط عن رحالهم إلا فى الجنة أو النار، وكل جنة أو نار بحسب أهلها»[3].

وفى كيفية السلوك إلى رب العالمين يذكر الحكيم الترمذى: «أن الطريق شتى وطريق الحق مفردة، والسالكون طريق الحق أفراد، ومع أن طريق الحق مفردة، فإنه تختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيها من اعتدال المزاج وانحرافه، وملازمة الباعث، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همته وميلها، وصحة توجهه وسقمه»[4].

وكلام الحكيم الترمذى هذا يضع الباحث أمام مقولة تتضمن: «أن السلوك هو كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل، وما يتخذ من اعتقاد أو قصد»[5].

فالسلوك الإنسانى على اختلاف أنماطه، وتباين أغراضه وأوصافه يعتبر سلسلة من العمليات المتتابعة المتتالية، وبشكل يجعل من مجموعها صيغة فعلية واحدة، تؤدى غرضها بعد أن تتجسد حقيقة سلوكية».

---

(١) راجع الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٣٥ ، ٣٦.

(٢) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٤٧، تحقيق الدكتور الجيوشى ، ط دار النهضة العربية.

(٣) الحكيم الترمذى «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص١٤٧ مخطوط تطوان ، المغرب

(٤) المصدر السابق ص١٤٧ .

(٥) لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص٧ ط الباكستان.

فالفعل - أى فعل يقوم به الإنسان - يمر بمراحل متعددة، تبدأ من داخل الذات الإنسانية، وتنتهى إلى خارجها، وحتى تكتمل عناصر وجوده النفسى، والفكرى ليتخذ مرحلة السلوك الفعلى فى الحياة، ويقوم على : «أعمال الإنسان الإرادية المتجهة نحو غاية معينة مقصودة»[1] فالفعل يتحدد تخطيطه، ويكتمل تصوره، وتصور الغاية المستهدفة له، قبل أن يحتل موقعه فى الحياة العملية.

ولأهمية الفعل والسلوك الإنسانى اعتنى الإسلام بتنظيم عناصر الفعل والسلوك ووضع المقاييس والموازين القادرة على جعل الفعل محققا للخير والسعادة.. وبإنعام النظر فى مجمل نص الحكيم الترمذى الآنف الذكر نلاحظ أن السلوك الإنسانى يعتمد على أمور أهمها: المثير والغاية والنية والقصد»، ولكل من هذه الأمور أثره فى توجيه السلوك والفعل الإنسانى .

فالمثير هو المنبه أو المحرك الذى يوقظ فى نفس الإنسان الإحساس والاتجاه نحو فعل من الأفعال. فالمثير أو المنبه ينحصر دوره فى لفت النظر وتحريك قوى الإنسان. فكل موضوع يلقى باستجابة عند الإنسان هو بالنسبة إليه مثير ومنبه يدفعه نحو اتخاذ موقف معين.

ولا يمكن للمثير أن يؤدى دوره فى تقرير الموقف الإنسانى أو إحداث سلوك معين إلا بالاعتماد على :

أ- الإحساس بالمثير عن طريق رسائل الحس والأدوات الحسية التى تجمع المعلومات الحية.

ب- حدوث الإثارة الداخلية فى النفس الإنسانية بعد شعورها بالحاجة إلى هذا الشىء ، فيستجيب الإنسان لهذه المؤثرات وينفعل بها.

(١) الدكتور منصور رجب «تأملات فى فلسفة الأخلاق» ص١٨٠ ، ط الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية.

ج- اتخاذ الموقف الإرادى [1]، وإصدار الأوامر الذاتية مع موضوع الإثارة[2].

وعلى ضوء هذا المفهوم يبنى الإسلام موقفه فى التعامل مع الإنسان وترتيب الجزاء على الفعل الإنسانى . . ومن أجل ذلك رفض الإسلام النظرية السلوكية القائلة بآلية السلوك الإنسانى ، واعتبار السلوك مجرد استجابة آلية للمثيرات والمنبهات التى تدفع الإنسان لأحداث الفعل[3].

والإسلام يبنى موقفه هذا على أساس منطلق عقدى وموضوعى منسق فالمنطلق العقدى يقوم على أساس الإيمان بوجود علاقة وثيقة بين ترتيب المسئولية والجزاء على الفعل الإنسانى وبين عدل الله سبحانه.

لهذا أولى الإسلام أهمية كبرى لكل عنصر من العناصر التى تتعامل مع المثير، فنظمه ووضع الضوابط والمناهج التى توجهه نحو الخير.

وانطلاقا من هذا الاهتمام بدور الحافز والمثير وضع الإسلام قواعد انضباطية للاحتراس من وجود المثيرات الشاذة والمحفزات نحو الفساد وتفاديا لوقوع الإنسان تحت تأثير هذه المحفزات الشاذة وضع الإسلام الموازين والمقاييس لانضباط الكلمة والفعل والموقف الإنسانى ، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [الإسراء].

وبذلك كرس الإسلام كل منهاجه لإيجاد دوافع الخير ومحفزات الإصلاح والتكامل الإنسانى ، واستئصال كل وسائل الدفع والإثارة نحو الفساد والسقوط السلوكى . فالإنسان عندما يواجه المثير والمحفز بحرية واختيار يستطيع أن يقرر الموقف الذى يختاره وينوى الفعل الذى يريده فيتجه نحوه.

---

(١) الموقف الإنسانى المقصود هو الموقف الذى يملك الإنسان فيه القدرة على الفعل والترك وليس رد الفعل اللاشعورى .

(٢) راجع الدهلوى «مجلة المجمع العلمى الهندى» م٣ ص٤٥ - ط الهند.

(٣) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص١٠ ط الباكستان إسلام آباد.

وانطلاقا من هذا المبدأ رتب الإسلام المسئولية والحساب والجزاء فقال تعالى : ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الصافات].

وانطلاقا من هذا المفهوم جاءت الشرائع لتغيير واقع الإنسان ، وتبدل صيغة حياته، «ولقد فكر الإنسان منذ القديم فى أشكال السلوك التى ينبغى أن تكون للإنسان شرعة ومنهاجا. فتعددت لذلك المناهج وتغايرت، ولما كانت الأشكال السلوكية إنما هى فى الحقيقة صدى للدوافع إليها فقد ارتقى البحث إلى تلك الدوافع، واختلفت الآراء فى تقدير الدافع الذى ينبغى أن يكون حتى يؤدى إلى السلوك الذى ينبغى أن ينتهج[1].

فذهب أبيقور اليونانى : إلى أن مبدأ اللذة الشخصية هو الذى ينبغى أن يدفع إلى السلوك، فيتكيف شكله بما يحقق اللذة[2].

ويقول كانت : «إن الشعور بالواجب هو الدافع الأوحد إلى سلوك إنسانى يتصف بالأخلاقية»[3].

وذهب دوركايم إلى أن الدافع الأرفع هو نفع المجتمع يقول: فإننا نلقى من داخلنا الأوامر التى يفرضها المجتمع علينا، وينبئنا بها عما يجب علينا أن نفكر به أو أن نحققه فى أعمالنا وسلوكنا»[4].

أما موقف الإسلام فى معالجة السلوك الإنسانى ، فيغاير كل المذاهب الإنسانية سواء من حيث الشكل أو من حيث الدافع... أما من حيث الشكل فإن الإرادة الإلهية هى المحدد الوحيد لأنماطه الراسمة لحدوده.. فكل مناحى التعرف الإنسانى بينت الأوامر والنواهى الإلهية الصفة التى ينبغى أن يستند عليها على نحو من الشمول والاستيعاب، وذلك سواء ببيان الكيفيات ذاتها كما هو ظاهر فى

---

(١) راجع الدكتور عبد المجيد النجار (العقل والسلوك فى البيئة الإسلامية) ص١٤٨ ، ط تونس.
(٢) المصدر السابق ، ص١٤٨.
(٣) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص٢٤٧، ط دار المعارف .
(٤) عادل العوا «المذاهب الأخلاقية» جـ٢ ص٤٤١، ط بيروت.

العبادات والأحوال الشخصية بالخصوص أو بيان الأصول العامة والقواعد الأساسية التى ينبغى أن يستند عليها كل ما لم تحدد كيفيته، إن التحديد الإلهى للسلوك الإنسانى لهو من باب الرحمة للإنسان. قال تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فغايته خير الإنسانية وسعادته[١].

أما من حيث الدافع فإن الإسلام يرى أنه لا دافع ينبغى أن يكون سوى الشعور بوجوب تطبيق الأمر الإلهى ، وهذا الشعور إنما هو حصيلة لتصديق جازم بصورة ذهنية، قوامها وجود إله واحد متصف بصفات الكمال يرسل الأنبياء والرسل للناس مبشرين ومنذرين، وهذه الصورة متأتية بالخير الإلهى الموحى به وهى ما يطلق عليه اسم العقيدة[٢].

ولا يخفى على الإنسان ما للعقيدة من أهمية بالغة فى تأثيرها على الفرد فى جميع مراحل حياته، وفى كتاب عقائد المفكرين وتحت عنوان: ما هى العقيدة الدينية؟ يقول الكاتب عباس محمود العقاد: «إنما نعنى بالعقيدة الدينية طريقة حياة، لا طريقة فكر، ولا طريقة دراسة، إنما نعنى بها حاجة النفس كما يحسها من أحاط بتلك الدراسات ومن فرغ من العلم والمراجعة ليترقب مكان العقيدة من قراره ضميره إنما نعنى بها ما يملأ النفس لا ما يملأ الرءوس، أو يملأ الصفحات»[٣].

والعقيدة الإسلامية عقيدة استعلاء من أخص خصائصها: أنها تبعث فى روح المؤمن بها الإحساس بالعزة من غير كبر، وروح الثقة فى غير اغترار وشعور الاطمئنان فى غير تواكل.. حقيقة أساسية من حقائق الوجود، وهى فى ذاتها كفيلة بتعديل القيم والموازين، وتعديل الحكم والتقدير، وتعديل المنهج والسلوك، وتعديل الوسائل والأسباب[٤].

---

(١) راجع الدكتور النجار «العقل والسلوك فى البيئة الإسلامية» ص١٤٨.
(٢) المصدر السابق ص١٤٩ ط تونس.
(٣) العقاد «العقائد والمذاهب عقائد المفكرين» م ١١ ص٤٠٢ - ط دار الكتاب اللبنانى .
(٤) أحمد السايح «عباس محمود العقاد فيلسوفا» ص١٦٥.

وإننا إذا ما قارنـا هذا الموقف الإسلامى بمواقف المذاهب الفلسفيـة تبينت لنا عدة نقاط يختلفان فيها:

منهـا. . أن شكل السلوك فى تلك المذاهب تحـديده ذاتى نابع من الإنسـان وهو لذلك ليس محـدد المعالم مسـبقا بل هـو رهين ما يسفـر عنه الدافع. أما فى الإسلام فإن مـصدر التحديد علوى هو الله تعـالى ولذلك كان التحديد مـضبوطا مسبقا.

ومنها. . أن الدافع فى تلك المذاهب هو دافع ذاتى صرف ولذلك فإنه تغاير بين مذهب وآخـر. . أما فى الإسلام فـإنه باعتبـار محتـواه الذى هو تلك الصور الذهنية الغيبية المتعاليـة المصدر إذ أنه من إعلام الله تعالى، ولذلك فهو موحد عند الجميع، ولكن باعتبار تبنى الأفراد له، وتحملهم إياه يصبح حاملا لعنصر ذاتى من هذا الوجه. .

ومنها. . إذا كانت عـامة المذاهب الفلسفية تجـعل الغاية من السلوك شكله. بحيث إنه إذا تحقق الشكل الذى يقـتضيه الدافع فقد حـصل المبتغى ، وإن لم يكن صادرا فعلا عن ذلك الدافع[٢]. فإن التعاليم الإسلامية قد جعلت همها فى الربط بين الدافع والسلوك فجـعلت الصلة بينهما صلة عـضوية، حتى إن تحقق أحـدهما دون تحقق الآخر لا يعتبر شيئا مذكورا[٢].

وقد عـبر ابن خلدون عن هذا المعنى قـال : «أعلى مراتب الإيمان حـصول كيفـية من ذلك الاعتقـاد القلبى الموافق للسان وما يتبـعه من العمل مسـئولية على القلب فيستتبع الجوارح وتتدرج فى طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها فى طاعة التصديق الإيمانى»[٣].

---

(١) لا ينطبق هذا المعنى على الفيلسوف «كـانت» فيما ذهب إليه حيث إنه اعتبـر السلوك غير المتأتى عن فكرة الواجب ليس سلوكـا أخلاقـيا «انظر تأسيس ميتـافيـزيقيـا الأخلاق» ص٢٣ ط الدار القومية.

(٢) راجع الدكتور عبد المجيد النجار «العقل والسلوك فى البيئة الإسلامية» ص١٥٠ ط تونس.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» ص٤٢٦ ، ط كتاب الشعب ، القاهرة.

فأى سلوك لا يكون دافعه الإيمان فإنه لا يعتبر سلوكا مقبولا من الوجهة الإسلامية وإن كان فى ظاهره يلائم الأوامر والنواهى الإلهية. فالسلوك لكى يكون سلوكا مقبولا معتدا به فى النظر الإسلامى لابد أن يتحقق فيه شرطان:

أولهما: أن يكون ثمرة للعقيدة متأتيا من دفعها..

وثانيهما: أن يكون مطابقا للحدود التى رسمتها التعاليم الإسلامية من حيث الشكل[1].

- ومن الأمور التى يعتمد عليها السلوك الإنسانى: الغاية، ولا شك أن لكل فعل إرادى مقصود للذات الإنسانية غاية أساسية تكمن خلف السعى نحوه، وتكون غرضا ومطلبا مقصودا له، قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾ [البقرة: ١٤٨].. ولولا الغاية المستهدفة هذه لكان الفعل الإنسانى عبثا لا مبرر له، ولعبا لا داعى لوجوده.

وقد استنكر القرآن الكريم العبث واللهو واللعب. وقرر مبدأ الغاية فى كل فعل من أفعال الله سبحانه ليوحى للإنسان بحذف الفوضى والعبث من حياته، وليربط كل أفعاله بغايات واضحة، ويحدد غاية مسيرته قال تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١)﴾ [آل عمران].

وقال تعالى: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (١٤)﴾ [الأنبياء].

وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ (١١٥)﴾ [المؤمنون]. فلذلك كان قياس قيمة الفعل بقياس غايته؛ لأن الفعل ليس هو الحقيقة المطلوبة بذاتها، بل هو الوسيلة والأداة التى يحقق الإنسان بها غايته.. وسواء كانت فى نفس الفعل أو منفصلة عنه فإن قصد الإنسان ونيته ومساعيه تتجه دائما لتحقيق الغاية، والذى يطلب العلم والمعرفة، ويسعى جاهدا نحوهما إنما يستهدف غاية تكامل الذات ورفع النص الكامن فى الجهل عنها كغاية بعيدة[2].

---

(١) راجع النجار «العقل والسلوك فى «البيئة الإسلامية» ص١٥١.

(٢) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص١٤ ط الباكستان.

وتتحـدد الغاية فى القـصد والفعل الإنسـانى حسب وعى الإنسـان وتصوره للحياة والعالم من حوله، لذلك عبر القرآن عن هذه الحقيقة وصورها أدق تصوير. فقال تعالى: ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات...﴾ [البقرة: ١٤٨]. فجاء تشخيص القرآن هذا ليلقى الضـوء على مسـار الإنسان، وليكشف تعـدد الغايات والاتجاهات الإنسانية المتـصارعة. وليحدد بدعوته هذه الوجـهة التى يجب أن يتجه نحوها الإنسـان، والغاية التى يجب أن يسعى إليـها ويتسابق من أجل الفـوز بها، ليركز اتجاهه وغايته فى كل أفعاله ونواياه فى غاية واحدة، وهى فعل الخير والاتجاه إلى الله مـصدر الخيـر والكمال مـع هذا الوجود والتـسامى نحـوه وتحصيـل قربه ومرضاته. ويستطيع الإنسان المؤمن أن يجعل أعماله ونواياه وحدة غائية متجهة إلى الله سبحـانه فيوجه أعمـاله المباحة أيضا كالأكل والشـرب والاستمتاع نحـو غايته القصوى وهى مرضاة الله سبحانه، فيضع أفعاله هذه وأمثالها فى موضع الاستعداد الجسدى والنفسى للعبـادة والمعرفة بالله، فتتحول من فعل غايتـه اللذة والاستمتاع إلى عمل توصلى يسعى نحو غـايته الكبرى ومرضاة الله[1] قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ﴿٧٩﴾﴾ [الانعام] وقال تعالى: ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن﴾ [آل عمران: ٢٠] وقال تعالى: ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن...﴾ [النسـاء: ١٢٥]. وقال تعـالى: ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه...﴾ [البقرة: ١١٢]. . وقـال تعالى: ﴿والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار﴿٢٢﴾﴾ [الرعد]. . وقال تعالى: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه...﴾ [الكهف: ٢٨]. ومن هذه الآيات وما جرى مـجراها يدرك الإنسان: أن القرآن الكريم حـصر وجهة الإنسـان المسلم وغايته فى طلب الخيـر والاتجاه إلى الله تعـالى، ليصنع الإنسـان الخيـر ويقتلع المقـاصد والغـايات الشريرة من دنـيا الإنسان.

---

(١) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص١٦ ط الباكستان.

ومن الأمور التي يعتمد عليها السلوك الإنساني : النية والقصد. والنية عبارة عن: «توجه النفس الحاسم واتجاه حركتها نحو فعل ما لغرض إنجازه، والعزم على تحقيقه»[1].

يقول الحكيم الترمذى : «وأصل النية من طريق الإعراب هو النهوض. يقال استوى أى نهض ينهض. فإذا كان القلب فى حبس النفس فإنه يحتاج إلى النهوض إلى الله عند كل أمر وهو الإرادة والقصد إليه»[2].

ويقول البيضاوى : «النية هى انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع، أو دفع ضر حالا أو مآلا»[3]. والحكيم الترمذى يعرف النية بأنها فى الأصل «عزم القلب» ، وما يقع للإنسان من الغيب فإنه كرامة من الله تعالى إلى العبد يحركه لمرضاته وفعله تحرك الجوارح لمرضاة الله تعالى وضده الأمل. وسميت النية لأن صاحبها نأى عما يريد أن يعمله»[4].

ويرى الغزالى : «أن حقيقة النية هى الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة»[5]. . ويأتى هذا الموقف النفسى بعد أن تتم القناعة الذاتية بالفعل الذى أقدم عليه، فيصمم على الفعل، ويقرر إنجاز المشروع الذى نوى القيام به.

يقول الحكيم الترمذى : «وفعله النهوض بوفاء ما نوى صاحبه أعمال البر»[6] وقد اعتبر الإسلام النية روح العمل ومقياس تقويمه، فبالنية تقاس الأعمال، وبالمقاصد توزن الأفعال ، وعلى أساسها تصنف وتقوم. يقول رسول

---

(١) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص٢٠.
(٢) غور الأمور ورقة ٤٤.
(٣) البيضاوى «عمدة القارئ» جـ٢ ص٢٣ ، ط المطبعة المنيرية.
(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧٣.
(٥) الغزالى «الأربعين فى أصول الدين» ص٢٢٦.
(٦) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٤٧.

الله ﷺ: «إنما الأعـمال بالنية ولـكل امرئ ما نوى فـمن كانت هجـرته إلى الله ورسوله فـهجـرته إلى الله ورسوله، ومن كـانت هجرته لدنيـا يصيـبهـا أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[1].

فالنية الإرادة وانبعاث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض، إما فـى الحال وإمـا فى المآل. . فالمحـرك الأول هو الغرض المطلوب وهو البـاعث والغرض الباعث هو المقصد المنوى ، والانبعـاث هو القصد والنية وانتهاض القدرة لخدمة الإرادة بتحريك الأعضاء نحو العمل[2].

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه واللفظ المذكور للبخارى فى كتاب الإيمان باب ماجاء «إنما الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى» جـ١ ص٣١ ط كتاب الشعب.

وأخرجه البخارى فى كـتاب «بدء الوحى باب كيف كان الوحى إلى رسول الله ﷺ جـ١ ص٩، وكتـاب العقـد باب الحظائر والنسـيان فى العتـاقة والطلاق ونحـوه جـ٥ ص٦٠ وكتـاب مناقب الأنصار باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة جـ٧ ص٢٢٦ وكتاب النكاح باب من هاجر أو عمل خـيرا لتزويج امـرأة فله ما نوى جـ٩ ص١١٥ وكتاب الأيمـان والنذور باب النية فى الأيمان جـ١١ ص٥٧٢ وكـتاب الحـيل باب من ترك الحيل وإن لـكل امرئ مـا نوى فى الأيمان وغيـرها جـ١٢ ص٣٢٧.

وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه كتاب الإمارة باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية جـ١٣ ص٥٣.

وأخرجه ابن خزيمة فى صـحيحه كتاب الوضوء باب إيجـاب إحداث النية للوضوء والنسك جـ١ ص٧٤ ، ط المكتب الإسلامى.

وأخرجه أبو داود ى سننه كتاب الطلاق باب فيما عنى به الطلاق والنيات جـ٢ ص٢٦٢..

وأخرجـه الترمـذى فى سننه كتـاب فضائل الجـهاد باب مـا جاء فيـمن يقاتل رياء وللـدنيا جـ٤ ص١٧٩- ١٨٢ وقال هذا حديث حسن صحيح.

وأخـرجه النسـائى فى سننه كتـاب الطهـارة باب النية فى الوضـوء جـ١ ص ٩٨ ، ٥٩ وكتـاب الطلاق باب الكلام إذا قصد به فـيما يحتمل مـعناه جـ٦ ص١٥٨ ، ١٥٩ وكتاب الأيمان والنذور فى اليمين جـ٧ ص١٣.

وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الزهد باب النية جـ٢ ص١٤١٣.

وأحمد فى المسند جـ١ ص٢٥ ، ٤٣.

(٢) راجع حجة الإسلام الغزالى (إحياء علوم الدين) جـ٤ ص٣٥٤ كتاب الشعب.

فالإسلام لم يعط الفعل قيمة ولا أهمية مجردة عن النية والقصد فى حال تقويمه عن الفعل، وتقديره للفاعل، لذلك كانت : «الأعمال مشرعة لتحقيق النيات إذ نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاجر شر من عمله»[1].

ويقول ابن المنير: «كل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب الثواب فالنية مشترطة فيه وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة، وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة لملاءمة بينهما فلا تشترط النية فيه إلا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب[2].

وبإنعام النظر فى دور النية والقصد فى تقويم الفعل وتحديد نتيجته نستطيع أن نكتشف مفهوم الإسلام ونظرته العامة حول هذا الموضوع الخطير الأثر فى حياة البشرية. والمفاهيم الأساسية حول هذا الموضوع تتركز فى النقاط التالية:

- أن النية هى صورة الذات التى تتجسد فى الفعل خيرا أو شرا وأن الفعل لا يعبر بوضعه المنظور عن حقيقة الذات الإنسانية، بل النية هى اللسان الناطق والمعبر عن طبيعة الذات واتجاه غايتها.

- أن الأعمال تقوم على أساس النيات ولا قيمة للعمل بلا نية.

- أن الجزاء وقبول العمل مرتبط بالنية لقول الرسول ﷺ فى الحديث السابق الذكر «ولكل امرئ ما نوى». . وهكذا يهتم الإسلام ببناء صرح العمل الإنسانى على أساس النوايا والمقاصد الخيرة. .

ويأتى تأكيد الإسلام واهتمامه بالقصد والنية منبثقا من إيمانه بوجود حقيقتين متعايشتين فى عالم الإنسان ، وهما:

(١) راجع شرح صحيح البخارى للشيخ زروق الفاسى جـ١ ص٣٨ ط مطبعة حسان بشارع الجيش بالقاهرة، روى البيهقى عن أنس «نية المؤمن خير من عمله» وسنده ضعيف، وروى الطبرانى بسنده عن سهل بن سعد «نية المؤمن خير من عمله وعمل المنافق خير من نيته وكل يعمل على نية» الحديث . انظر الجامع الصغير جـ٢ ص١٨٨ .

(٢) المصدر السابق ص١٩٥ «الهامش».

- أولا: الذات الإنسانية ووضعها الداخلى .

- ثانيا: العـمل الصادر عنها ونسـيجه الخـارجى الذى يشكل محيط الحـياة والسلوك ويستوعب العلاقات والروابط الظاهرة بين الناس[1].

ويأتى اهتمـام الإسلام وتركيزه على بنـاء الذات الإنسانية من داخلها قـائما على إيمانه بأن أنماط السلوك إنما هى تعبير عن مـحتوى الإنسان الداخلى ، فإن لم تشكل الذات الداخلية، وتبنى بـناء خيرا وسليمـا لا يمكن أن يكون البناء الخارجى إلا هيكلا خاويا ، وشـباكا من الـنفاق والرياء التى تتربص بالإنسـان للإيقـاع به. لذلك جاء قوله تعالـى معبرا عن هذه الحقيقـة ومحذرا منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ...﴾ [البقرة: ٢٦٤].

أما سر الموقف الإسلامى هذا وعدم إقراره بتمثيل الفعل للفرد الفاعل إلا إذا قام على قصـد ونية فلأن الفعل ما هو إلا نتـاج موقف إنسانى داخلى ، ولم يأت وجوده كفـعل متجسد إلا بعـد أن اكتمل وتحددت غايتـه فى داخل الإنسان كنتاج لعوامل ذاتية أساسية هى :

١- المعرفة بالفعل وتصور أبعاده وغاياته.

٢- وجود الميل والرغبة النفسية لهـذا الفعل وحصول قناعة بتطابق الفعل مع غاية النفس ومراميها المطلوبة.

٣- اتخاذ القـرار الإرادى الحاسم بإحـداث الفعل وتحـريك مختـلف القوى الجسدية والفكرية والنفسية للشروع بالفعل[2].

فانطلاقا من هذه الحقيقة بنى الإسلام موقفه المؤمن بأن روح القصد هو روح الفعل وحقيـقته، ويلاحظ الإسلام باهتمام بالغ العـلاقة بين هذا والوعاء والشكل

---

(١) انظر لجنة من العلماء (مفاهيم قرآنية) جـ٢٠ ص٢٦.

(٢) راجع لجنة من العلماء (مفاهيم قرآنية) جـ٢٠ ص٢٨.

المنظور للفعل، وبين القصد والغاية، ليتأكد من تطابقه مع العناصر الذاتية التى يصنع منها الفعل بحيث يأتى الفعل صياغة حية وتعبيرا أمينا عن الدوافع والمقاصد.. فإن مارس الإنسان أفعاله ومواقفه على هذا الأساس النزيه المخلص، كان الفعل يمثل حقيقة الذات الإنسانية وكان فاعله يستحق المجازاة عليه؛ لأنه يمثل موقفه وإرادته.

وبهذه التوعية يريد الإسلام أن يجعل سلوك الفرد المسلم قائما على أساس الاختيار اليقظ الواعي، بعيدا عن العادة الآلية التى تجعل من السلوك الإنسانى سكونا رتيبا، لا يعبر عن وعى الإنسان وارتباطه بخالقه وكم هو سهل هدم الموقف الإنسان والانسحاب من الفعل مهما يكون خيرا وضخما عندما يبنى هذا الفعل على أساس من الآلية والاعتياد بعيدا عن الوعى والقناعة والاتجاه الذاتى اليقظ.. لذلك حرص الإسلام على تثبيت قواعد الفعل فى أعماق الذات الإنسانية ليضمن الاستمرار على فعل الخير وبناء الحياة الإنسانية[1].

إن تحديد أشكال السلوك التى ينبغى أن تسلك وتعيين الدافع الذى ينبغى أن يدفع إليها، لئن كانت المشكلة الأساسية التى زلت فيها عقول البشر، وأتى فيها الوحى بالحل الأمثل، إلا أنه ثمة مشكلة أخرى متعلقة بها ولا تقل عنها أهمية، وهى المتمثلة فى السؤال التالى : كيف يصبح الدافع مؤديا فعلا إلى السلوك العملى؟

ومن البين أن هذه المشكلة تزداد أهمية بازدياد أهمية الصلة بين الدافع والسلوك حتى تبلغ الذروة فى التصور الإسلامى باعتبار أن تلك الصلة صلة عضوية بين العقيدة والسلوك[2].

لقد بنى كثير من الفلاسفة والمفكرين نماذج نظرية لأنماط من السلوك الإنسانى الفردى والجماعى كالجمهورية التى تصورها أفلاطون، والمدينة الفاضلة

(١) انظر لجنة من العلماء (مفاهيم إسلامية) جـ٢ ص٣٠.
(٢) راجع عبد المجيد النجار (العقل والسلوك) ص١٥٢ . تونس.

التى بناها الفارابى ، وربما كانت بعض البناءات حاملة لعناصر من الحق ، إلا أن أصحابها لم يوفقوا فى كثير من الأحيان فى توفير العنصر النفسى الذى يجعل الناس يعيشونها واقعا. لا على المستوى الفكرى فقط؛ ولقد طرح «كانت» هذه المشكلة بشكل جدى ، حيث وضع السؤال التالى : «إذا كان الواجب معنى عقليا صرفا فكيف يمكن أن يكون دافعا نفسيا إلى العمل؟» ثم انتهى فى الإجابة إلى أن عاطفة الاحترام هى الواسطة التى تجعل الواجب دافعا إلى العمل(١).

ولكن بيانه هذا يبقى مغرقا فى التجريد ولا يطرح القضية طرحا عمليا مفيدا. .

أما الإسلام فإنه لم يكتف برسم المنهج السلوكى وبيان الدافع الذى ينبغى أن يودى إليه، ولكنه عمل على تهيئة النفوس وإعدادها إعدادا عمليا لتتحول المبادئ النظرية إلى واقع عملى ، وبالتالى ليرتبط الدافع بالسلوك ذلك الارتباط المبتغى(٢). . ومن الأساليب التربوية المتبعة فى ذلك:

أولا: التركيز على تقوية التصديق بالمفاهيم المتعلقة بالعقيدة والعمل لتعميق تلك المفاهيم حتى تبلغ مرحلة السيطرة على النفس، فتفيض الجوارح عندئذ بالسلوك فيما يشبه التلقائية. يقول الحكيم الترمذى فى شأن الذين فاضت جوارحهم بالسلوك: « كلما بدا لهم أمر أو خطر ببالهم لم يتمنوا ولا أطمعوا أنفسهم، وانتظروا ما يبرز لهم من السطور فى اللوح السابق قبل خلق السموات فسلموا لربهم، وانقادوا لحكمته كالعبيد فعاشوا فى الدنيا بأرفع الدرجات، وماتوا بروح وريحان، ولقوا ربا غير غضبان، رضوا عن مولاهم، فرضى عنهم ، فأيدهم فى الدنيا بروح منه، وفى الآخرة قربهم ولطف بهم ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [المجادلة]. أولئك: ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [يونس]. . استنارت قلوبهم باليقين فصارت أمورهم فى نوائبهم

(١) انظر يوسف كرم (تاريخ الفلسفة الحديثة) ص٢٤٦.

(٢) راجع الدكتور النجار (العقل والسلوك) ص١٥٢ ، ١٥٣.

كالمعاينة كلما حل بهم أمر من عسر أو يسر، أوخوف أو أمن أو ذل أو عز أو بلاء أو نعمة. حرقت أبصار قلوبهم، فأبصرت فى لحظة أن هذا الأمر قد كان فى اللوح المحفوظ كما برز لنا الآن وهو حكم الله علينا. لم يكن فيهم من الشهوات ولا من الهوى من القوى ما يثقل عليهم قبوله من ربهم، وتلقوا أمره بالهشاشة وطلاقة النفس وبشر الوجوه ، فهم الراضون والصابرون[1].

وتحصل هذه الدرجة من التصديق برؤية ما فى مبادئ العقيدة من مبادئ من عناصر الحق والصدق، بعد النظر والتأمل والتدبر، وقد كرس القرآن الكريم شطرا كبيرا من آياته لتوجيه الإنسان نحو الشواهد التى تبصر بصحة العقيدة، وهى الشواهد التى تحفل بها النفس الإنسانية والآفاق الكونية.

إن الفكرة متى كانت تحمل الحق ومتى ظهر ذلك الحق ناصعا للنفس، واقتنعت اقتناعا ذاتيا، كانت دافعة إلى ما تقتضيه من العمل، ولذلك فإن التعاليم الإسلامية أطنبت فى تبصير النفوس بالحق فى العقيدة ودعتها إلى الاقتناع بها اقتناعا ذاتيا. فكان ذلك أسلوبا تربويا عمليا لجعل العقيدة دافعة إلى السلوك[2].

ثانيا: تربية المسلم على الشعور المستديم بالحضور الإلهى فى كل ما يأتيه من الأعمال، وذلك بالإحساس الداخلى بأن كل إبقاء لفعل أو انتهاء عن فعل إنما هو تحقيق لمعنى الطاعة المطلقة لله تعالى . وقد جاء تعبير عن هذا المعنى فى قول رسول الله ﷺ حينما سئل عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3]. فمن بلغ إلى حقيقة الإحسان لم يقدر أن يلتفت إلى

---

(١) الحكيم الترمذى (كتاب الرياضة وأدب النفس) ص ٩٨ ، ٩٩ تحقيق الدكتور أربرى والدكتور على حسن عبد القادر ، ط الحلبى ، وينظر أيضا: (أسرار مجاهدة النفس) للحكيم الترمذى تحقيق الأستاذ إبراهيم الجمل ص٥٣ ، ط مكتبة السلام العالمية.

(٢) راجع الدكتور النجار(العقل والسلوك) ص١٥٣.

(٣) انظر الفاسى (شرح صحيح البخارى) ص١٧٦.

أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الإيمان باب سؤال جبريل النبى ﷺ عن الإيمان والإحسان وعلم الساعة وإجابة النبى ﷺ له جـ١ ص١٩ ، ٢٠. =

أحد سوى الله تعالى ، لأنه مشاهد له بقلبه ومحال أن يراه ويشهد معه سواه[1].

ويرى كثير من الباحثين : أن هذا المعنى قد تمثل فى مبدأ النية[2] . . ذلك المبدأ الإسلامى الذى تقاس به الأعمال ، والنية هى دالة التلازم بين الدافع أو الباعث - أى العقيدة - وبين العمل السلوكى . وجعل الإسلام هذه النية شرطا فى قبول الأعمال جميعا إنما هو أسلوب تربوى عملى حى . يجعل المسلم دائب الربط بين عقيدته وبين عمله فيتكون له ذلك خلق من إجراء الأفعال الظاهرة وفق الصورة العقائدية ، بل إن العمل الذى تتحقق فيه النية ربما أصبح هو نفسه عاملا - بكثرة التكرار- على تقوية الإيمان وتعميقه[3].

كما يفيد قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا (٦٦) ﴾ [النساء]. قال الأستاذ الإمام: لكان خيرا لهم فى مصالحهم ، وأشد تثبيتا لهم فى إيمانهم، فإن الامتثال إيمانا واحتسابا يتضمن الذكرى ، وتصور احترام أمر الله والشعور بسلطانه وإمرار هذه الذكرى على القلب عند كل عمل مشروع يقوى

= وأخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى جـ١ ص٣٩ عن أبى هريرة ط عيسى الحلبى بنفس رواية البخارى .

وأخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان باب ما جاء فى وصف جبريل للنبى ﷺ الإيمان والإسلام جـ٥ ص٦ عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ط مصطفى الحلبى .

وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب السنة باب فى القدر جـ٢ ص٥٢٦ عن عبد الله بن عمر.

وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب المقدمة باب فى الإيمان جـ١ ص ٢٥ عن أبى هريرة ط الحلبى.

وأخرجه النسائى فى سننه كتاب الإيمان باب نعت الإسلام جـ٨ ص٩٣ ، ط المصرية بالأزهر.

(١) انظر الفاسى شرح صحيح البخارى ص١٧٧ .

(٢) انظر تحليلا لذلك فى محمد عبد الله دراز (دستور الأخلاق فى القرآن) ص٢٤٩ وما بعدها.

(٣) راجع الدكتور النجار (العقل والسلوك) ص١٥٤ .

الإيمان ويثبته، وكلما عمل المرء بالشريعة عملا صحيحا انفتح له باب المعرفة فيها. بل ذلك مطرد فى كل علم[1].

ثالثا: الحث على العلم والدعوة إلى دعوة جعلت تحصيله فرضا عينيا فى بعض وكفائيا فى بعض آخر. ثم ربط هذا العلم بمفهوم خاص هو التصور الذهنى للحقائق الذى يقترن بالسلوك العملى ، ولذلك فإن العلم الذى هو مجرد التصور ليس هو العلم المطلوب إسلاميا ولقد عبر الشاطبى عن ذلك المعنى بقوله: «كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[2] وأن هذا الربط بين الصورة والعمل فى مفهوم العلم مع الترقى فى طلبه إلى درجة الوجوب لهو تمرين تربوى من شأنه أن يجعل الإنسان ينزل من أفكاره ما يجرى عملا على جوارحه، وإذا كان أول علم دعى الإنسان إلى تحصيله هو العلم بالعقيدة، أصبحت هذه التربية عاملة على أن تصبح العقيدة دافعة إلى تحقيق السلوك بمقتضى الشريعة[3].

لقد جاء الإسلام ليكون منهج حياة، والحياة عمل وسلوك، ولذلك اعتبر السلوك هو الثمرة التى يسعى إليها.

الحكيم الترمذى والسنة النبوية:

أن المتأمل فى القرآن الكريم والسنة النبوية[4].. يجدهما متلازمين فإذا كان القرآن هو المصدر الأول للدين. فإن السنة النبوية هى المصدر الثانى بلا خلاف،

---

(١) الشيخ محمد عبده (تفسير المنار) الجزء الخامس ص١٩٦ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

(٢) الشاطبى (الموافقات) الجزء الاول ص١٨.

(٣) راجع عبد المجيد النجار (العقل والسلوك فى البنية والسلوك) ص١٥٦.

(٤) السنة هى ما أضيف إلى النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خُلُقى أو خَلْقى . وقيل أن السنة تشمل القول والفعل والتقرير والصفة، وأن الحديث خاص بقول النبى ﷺ أو فعله.. وعليه فتكون السنة أعم من الحديث راجع الشيخ محمد على أحمدين (مقدمة كتاب ضوء القمر على نخبة الفكر) ص١٤ ، ١٥ طبعة دار المعارف بمصر ١٣٧٨هـ.

لأنهـا هى المبينة للقـرآن والشارحـة له، تفصل مـجمله وتوضح مـشكله، وتقـيد مطلقه، وتخصص عامه، وتبسط ما فيه من إيجاز[1]. قال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [النحل] وقال تعالى : ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤]. فالبيان خاص به ﷺ ولا يتـسنى إلا أن يكون منه، كان النبى ﷺ يـبين تارة بالقول، وتارة بالفـعل، وتارة بهما[2].

وقد اتفق العلماء الذين يعتد بهم على حجية السنة، سواء منها ما كان على سبيل البيان أو على سبيل الاستقلال.

قال الإمام الشـوكانى : «إن ثبوت حجيـة السنة المطهرة واستقلالهـا بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظ له فى الإسلام»[3].

ويقـول أستـاذنا الدكتـور أبو شهـبة بعـد أن أورد النص السابق: «وصـدق الشوكانى فإنه لم يخالف فى الاحتجاج بالسنة إلا الخوارج والروافض، فقد تمسكوا بظاهر القرآن وأهملوا السنن، فضلوا وأضلوا وحادوا عن الطريق المستقيم»[4].

ويذكر الإمام السـيوطى : «إن من أنكر كون حديث الـنبى ﷺ قولا كان أو فعلا بشرطه المعـروف فى الأصول - حجة- كفر وخـرج عن دائرة الإسلام وحشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة»[5].

والله سبحانـه وتعالى قد تكفل بحفظ السنة كما تكفل بحـفظ القرآن حيث ذكر أن السنة مبـينة للقرآن. وإذا كان الله سبـحانه وتعالى قد تكفل بـحفظ القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر]. فيلزم من هذا أن يكون قد تكفل بحفظ السنة النبوية أيضا؛ لأن حفظ المبين يستلزم حفظ

---

(١) انظر الدكتور أبو شهبة (دفاع عن السنة) ص١١ ط الأزهر.

(٢) انظر الدكتور أبو شهبة (دفاع عن السنة) ص١١.

(٣) انظر الشوكانى (إرشاد الفحول) ص٢٩.

(٤) راجع الدكتور أبو شهبة (دفاع عن السنة) ص١٤.

(٥) السيوطى (مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة) ص١١ ط دار الهدى النبوي، الكويت.

البيان إذ لا معنى للمبين بدون بيـان. بل صرح الحق بحفظ السنة فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة] أى بعد حفظ، وتلاوته نبيته لك ونوضحه ونلهمك معناه على ما أردنا وشرعنا[1].

وتحقيقا لهـذا هيأ الله الأسبـاب لحفظ السنة والذود عن حـياضهـا واعتنى الصحـابة بها عناية فائقـة. وكانت عناية المسلمين بالسنة فى عهـد الرسول ﷺ، وفى عهد الخلفاء الراشـدين تتجلى فى تداولها وتناقلها فيمـا بينهم بطريق المشافهة أخـذا وعطاء، وتحمـلا وأداء والاعـتمـاد على الحفظ فـى الصدور، والضـبط فى القلوب. . حتى كانت كـتابة الحديث وتدوينه، فتسابق العلمـاء لهذا العمل الجليل واشتـد نشاطهم له. ومن عنى بالحـديث النبوى الحكيم التـرمذى، فقـد ظهرت عنايته بالحديث منذ صـباه المبكر حيث كان أبوه محدثا، وروى عنه أحـاديث كثيرة فى كتبـه ورسائله، وكانت أم الحكيم كذلك ذات اهتمـام بالحديث وروى عنها فى كتـابه «الرد على المعطلة»[2] وكذلك كـان جده راويا للحديث ولعله جـده لأمه؛ فـهذا الجـو الأسرى العـام الذى أحاط بالحكيم مـنذ صغـره لفت نظره إلى طلب الحديث دراية ورواية[3] وكان له أكبر الأثر فى توجيهه هذه الوجهة.

وقد أخذ الحكيم عن كثير من شيوخ المحدثين فى عصره. وقد تبين من تتبع شيوخه مـن المحدثين الذين روى عنهم أنهم كثرة، ويقول الدكتـور الجيوشى «ولو أردنا أن نحصر أسـماء شيوخ التـرمذى الحكيم وخاصة المحدثين فـما علينا إلا أن نقوم بعملـية مسح لمؤلفاته، ونستـعرض سلاسل الإسناد، ونأخذ المحـدث الأخير الذى تلقى عنه الحكيم مـباشرة، وقد قـمت بهذا فعـلا مدفوعـا بحب الاستطلاع

---

(١) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) جـ٨ ص٣٠٣، ط الشعب بالقاهرة.

(٢) الحكيم التـرمذى (الرد على المعطلة) مـخطوط مكتبـة الإسكندرية ورقة رقم ٨٨ب ومـنه صورة بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٠٤ توحيد «ميكروفيلم».

(٣) علم الحديـث رواية علم يشمل على نقل مـا أضيف إلى النبى ﷺ قـولا أو فعـلا أو تقريرا أو صفة. وعلم الحديث دراية علم يعرف به حال الراوى والمروى من حيث القبول والرد «انظر ضوء القمر على نخبة الفكر للشيخ محمد على أحمدين» ص١٢، ط دار المعارف بمصر.

ومحاولة معرفة درجة شيوخ الحكيم من المحدثين وما يتمتعون به من ثقة عند علماء الحديث، فكانت قائمة بأسماء شيوخ الحكيم[١] هى نتيجة هذه السياحة الشاقة فى مؤلفات الترمذى وأغلبها مخطوطات تقارب الستين بين رسالة وكتاب، وأغلب شيوخه من المحدثين المقبولين لدى علماء الحديث[٢].

وهذا يدلنا على مدى العناية والاهتمام بالحديث عند الحكيم الترمذى، فكتبه جميعها تشهد بأن فى شيوخه كثرة، وهلى مليئة بالأحاديث وإن سيقت فى مقام الاستشهاد والاستدلال بالأثر على ما يدلى به من آراء فى السلوك، بل إن له كتابا بعنوان «نوادر الأصول فى أحاديث الرسول ﷺ». ويخال من يطلع هذا العنوان لأول وهلة أنه كتاب فى الحديث النبوى الشريف، على سنن كتب الحديث المعروفة «لكنه مع كونه مليئا بالحديث، مكون من عدة أصول يأتى فى رأس كل أصل بخبر من الأخبار يشرحه ويبينه ويستخرج منه ما يتفق مع الأصل المطلوب»[٣].

جاء فى «الأصل السادس والستين والمائتين» فى أن الله تعالى إنما ينظر إلى القلوب؛ لأن كنوز المعرفة فيها وإلى الأعمال» عن أبى هريرة رضى الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : «إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم وأحسابكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[٤].

---

(١) تراجع أسماء هذه القائمة فى كتاب «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره» الدكتور الجيوشى ص٣٩ وما بعدها. وانظر بعض شيوخه عند الدكتور بركة فى كتابه «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص ٣٨- ٤٤.

(٢) انظر الدكتور الجيوشى (الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره) ص٣٩.

(٣) راجع الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) جـ١ ص٧٨.

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله جـ٤ ص١٩٨٦، ١٩٨٧، ط الحلبى عن أبى هريرة.

وأشار ابن حجر فى فتح البارى كتاب التوحيد، باب وكان الله سميعا بصيرا جـ١ ص٣٧٣ إلى الحديث، وأشار إلى رواية مسلم فى الصحيح. وكذلك أشار إليه فى كتاب المناقب مناقب الأنصار جـ٧ ص٢١٤. وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الزهد باب القناعة جـ٢ ص١٣٨٨. من رواية أبى هريرة. والبيهقى فى الأسماء والصفات ص٤٨٠ من رواية أبى هريرة.

يقول الحكيم الترمذى بعد أن أورد هذا الأصل: «إنما ينظر إلى القلوب لأنها أوعية الجواهر، وكنوز المعرفة فيها وينظر إلى أعمال الجوارح لأن مبتدأ الأعمال من القلوب فإذا نظر إلى الجواهر ووجدها طرية سليمة كهيئتها محروسة من آفات النفس، مكنونة عن تناول النفس وتلمسها، شكر لعبده، فزاده فى الجواهر وبصره بأقدارها وأخطارها حتى يزداد بها غنى، ومن استغنى بالله عز وجل فلا قوى أقوى منه، قد أيست النفس من إجابته إياها، وأيس العدو من غوايته»[1].

فالحكيم لم يكن مقصده فى كتاب (نوادر الأصول) التحديث - كما يبدو - بقدر ما كان مقصده بيان هذه الأصول والاستشهاد لها والاستدلال عليها بما أورد من الحديث. وكتاب نوادر الأصول يعمد فيه الحكيم إلى جمع مائتين وواحد وتسعين حديثا، اعتبر كلا منها أصلا من الأصول التى يحتاج إليها المسلم فى سلوكه وسعيه ومعاملاته وعباداته وهو فى هذا الكتاب يأتى بالحديث كأصل ثم يأخذ فى شرحه شرحا وافيا مستفيضا يستخلص منه ما يراه من معان وأسرار، وفى شرحه يخوض فى كل المعارف الدينية الظاهرة والباطنة ويكشف عن أسرار النفس والقلب وجوهر العبادة والسلوك وأنواع المعارف والعطايا الإلهية.

والاتجاه الصوفى فى كل هذه المجالات هو الميزان الذى يزين به الأمور، ويحكم به على سر القلوب وسيرها، انظر إليه وهو يتحدث فى الأصل السادس والعشرين والمائتين رأس الحكمة لما صار مخافة الله نجده يقول: «مخافة الله تعالى هى التى ألهمت عن الأسباب حتى صارت رأس الحكم وهى تعلق القلب بمشيئة الله تعالى، ولما صار إلى المشيئة انبهمت عليه الأمور فإنه يعلم أنه شاء فخلقه، ولا يعلم أنه لماذا خلقه فظهر له بعض المشيئة وخفى عليه أخر شأنه من مشيئته وأقلقه وألهاه وأذهله عن النفس وعن دنياه، فلما زايلته نفسه ودنياه انشرح صدره واتسع فى الحكمة والله أحكم»[2].

---

(١) الحكيم الترمذى (نوادر الأصول) ص٣٧٨.

(٢) الحكيم الترمذى (نوادر الأصول) ص٢٧١.

وبالإضافـة إلى هذه الأصول التى جمعـت كثيرا من الأحـاديث فإن الحكيم وضع كتـابا تقوم أساسـا على الحديث جمـعا ورواية أو رواية ودراية وهذه الكتب التى خـصصت بأكلمـهـا للحديث، أو كـانت دراسـة لأحد مـوضوعـاته هى : (المنهـيات) وكل حـديث جـاء بالنهى[1] ، (والفـرق بين الآيات والكرامـات)[2] والأمثال من السنة[3]. ويذكر الدكتور الجيـوشى : أن المستعرض لآثار الحكيم فى الحديث يرى أنه لـم يسلك الطريق التى تعارف عليـها المحدثون والتـى تقوم على جمع الأحـاديث وانتخابها وتبـويبها، بل اتجـه اتجاها آخر. نابع من منهجـه العام الذى أخذ به فى تآليـفه القرآنية ذلك أنه كـان يعمد إلى موضـوع من الموضوعات فيستوعب الأحـاديث التى جاءت فيه، ويحشدها جميعـا فى كتاب واحد حتى لا يدع مجالا للشك فى صحـة ما يدعو إليه، وأحيانا يكون عـمله قاصرا على جمع الأحاديث فـقط من غير أن يتـبعهـا بشرح واستنتـاج كفعله فى كـتاب «الرد على المعطلة» الذى حشد فيه كل ما وقع عليـه من أحاديث ترد ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم بـنفى الصفات، وتـؤيد وجهة نظر أهـل السنة الذين يثبـتون الصفـات لله سبحانه وواضح أن موضـوع الكتاب داخل فى علم الكلام وهو إثبات الصفات أو نفيـها ولكن الجـهد الذى بذل فى جمع الأحـاديث وروايتها بأسـانيدها هو جـهد صوفى سالك.

وكتاب «المنهيات» عمد فيه الحكيم إلى طائفة من الأحاديث التى تناولت أمرا منهيا عنه، وحشـدها جميعا فى سياق واحد إلا أنه اتجـه إلى إحصاء الأمور المنهى عنهـا، مبـينا أسبـاب النهى ، كاشـفا عن الأضـرار التى تلحق بالشخـص إذا ما خولفت هذه المنهيات[4].

---

(١) انظر الدكتور الجيوشى (الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره) ص١٧٧.

(٢) مخطوط المكتبة الاهلية بباريس تحت رقم ٥٠١٨ ومنه صورة بدار الكتب المصرية.

(٣) مخطوط ١ - إسماعيل صائب رقم ١٥٧١ -٢- الجمعية الآسيوية بكلكتا رقم ١١١٦.

(٤) راجع الحكيم الترمذى (المنهيـات) ط دار الكتب العلمية بيروت ، بتحقـيق أبو هاجر (المنهيات) تحقيق محمد عثمان الخشن ، ط القاهرة.

وقد تحصل للباحث المتابع لكتب ومؤلفات الحكيم الترمذى فى الحديث أن للحكيم فى ميدان الحديث ثلاثة مناهج:

- منهج يقوم على جمع الأصول التى تتصل بقضايا التصوف . ثم الإبانة عن مراميها، وتجليتها مثل الولاية، والأولياء، والحديث، والإلهام، والفراسة.

- ومنهج يقوم على ترك الأحاديث تعطى القارئ ما يريد المؤلف أن يقوله بدون تدخل منه أو استنتاج.

- ومنهج يقوم على جمع الأحاديث وشرحها مع التوجيه والتعليل.

فهو لم يرو الحديث مجردا عن التعمق فى فهم معناه ومحاولة الوصول إلى أعماقه وأغواره بل جعل يستفيد مما يستمع وهذا هو مقصده الأول، ثم يحاول أن يبين ما استفاده مقرونا بمصدر الفائدة من الحديث والأثر(١).

ولا يخفى أن هذا الموقف من الحكيم الترمذى يختلف عن مواقف كثيرين من رواة الحديث، حيث كان الحكيم يحاول الوصول إلى أعماق الحديث والبحث عن أغواره، ليستفيد منه فى قضايا السلوك الإنسانى . وقد تعرض الحكيم لهذا الموقف فى مواضع مختلفة من كتبه، ذلك أن فى رواية الحديث ناحيتين:

الأولى: الاستماع والحمل.

والثانية: الرواية والنقل.

ولكل من هاتين الناحيتين هدفه الخاص به عند الحكيم الترمذى أما غاية الاستماع والحمل، فهو الاشتغال(٢) بالنفس ونجاتها يوم القيامة لأن من لم يستمع عاش جاهلا، والجاهل لا يحسن عبادة ربه، فمن أراد النجاة يوم القيامة أحسن عبادة ربه، ومن أراد أن يحسن عبادة ربه، فعليه يحسن الاستماع والحمل، حتى لا يكون جاهلا(٣).

---

(١) انظر الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) جـ١ ص٧٩.

(٢) ويضم إلى ذلك التبليغ والتعليم والدعوة.

(٣) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٧٩.

فالاشتغال بالنفس صفة من صفات الذين يحسنون الاستماع والحمل، يقول الحكيم فى ذلك: «والصنف الآخر تفقهوا فيه وتدبروا وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه، وتفقدوا ألفاظه لتباين المعانى، فربما تغير المعنى بحرف واحد حتى قروا على الاستنباط ومقاييس الفروع على الأصول[1].

وإذا كانت هذه هى غاية الاستماع والحمل عند الحكيم الترمذى حيث إن الغاية الاشتغال بالنفس ونجاتها يوم القيامة، وتلك غاية سلوكية فى مذهب الحكيم فإن غاية الأداء والنقل والرواية هى حفظ دين الأمة، وحفظ دين الأمة لا يكون - كما يقول الحكيم - بحمل الغث والثمين، والصحيح والسليم، والحمل من كل راو، دون التثبت والتوقى، بل لابد من اختيار الشيوخ الذين يحمل منهم، ممن يكونون من أئمة الهدى، المعروفين فى الآفاق بالصدق والأمانة، وحسن الأداء[2].

فأنت ترى من هذا أن الحكيم يدعو من يؤدى وينقل ويروى أن يحسن اختيار الشيوخ الذين يحمل عنهم، وبجانب هذا لابد أن ينظر الحامل فيما يسمع وينقده[3] ويؤكد الحكيم هذا المعنى حينما نراه يعيب على الذين يحفظون الأسانيد ولا يهتمون بالمعانى وما وراءها. فيقول: «وآخرون يحفظون أسانيد[4] هذه الأخبار وعدد وجوه: رواتها، ونقد الرجال وزيافها، وقد ضاعت عنهم معانيها وألفاظها، فكم من حديث بتغير كلمة يتغير عامة معنى الحديث فقد أهملوا هذا التفقه وأقبلوا على نقد الرجال، وفلان عن فلان غريب، ثم يرون ما زيفوه»[5].

---

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص١٤٣ مخطوط.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٧٩.

(٣) أن المحدثين عرفوا الغث من الثمين ليميزوا بينهما، ويحذروا الناس من الغث، والعيب إنما هو على بعض الجهال الذين لا يفرقون.

(٤) هذا غرض ليميزوا بين الصحيح والسقيم وقد ضم بعضهم على حسب الطاقة إلى ذلك الغوص فى المعانى والفقه فى الحديث ولا وجه للحكيم فى العيب على الصنف الأول لضرورته القصوى.

(٥) الحكيم الترمذى (الكلام على معنى لا إله إلا الله) ص٣٥ تحقيق د. الجيوشى.

وإذا كانت غاية الاستماع والحمل.. وغاية الأداء والنقل - عند الحكيم - كما عرفنا، فإن ذلك يعنى أن الحكيم الترمذى يريد أن يجمع بين نقد السند، ونقد المتن، فى حدود الغاية المقصودة، أو ما يسمى بعملية النقد من الخارج، وعملية النقد من الداخل[1].

وهو بهذا لا يرضى عن الذين يلتقطون شيئا من نثارة هذا العلم إما فقها وإما حديثا. فيعجبون بما التقطوا والحقيقة أن محصولهم لا يبلغ إلا القليل من أصول الدين[2].

والحكيم الترمذى نراه يفرد لهذه المسألة فصولا خاصة كما فى كتابه «الفروق ومنع الترادف»[3] وفى كتابه «الأكياس والمغترين»[4]. وفى رسالته «أنواع العلوم»[5].. وقد سمى الحكيم الفريق الأول: الوعاة، والفريق الثاني: الرواة... والفريق الثالث: النقالون. ويقول فى كتابه «الفروق ومنع الترادف»: «الفرق بين الرواة والوعاة: فالوعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله ﷺ، من أئمة الهدى والثقات المرضيين، فرعوها فكان من رعايتهم أن استنبطوها، وكشفوا عن معانيها، وقلبوها ظهرا لبطن، تفتيشا عن وجوه التأويل، فربما تغيَّر المعنى بحرف واحد من حروف المعجم، فالوعاة هذا شأنهم إنما دهرهم فى كشف الغطاء عن المعاني، وطلب حسن التأويل، فطلبهم لله»[6]. فهؤلاء الوعاة يعتبرهم الحكيم

---

(1) راجع الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) جـ1 ص80.

(2) راجع الحكيم الترمذى (الكلام على معنى لا إله إلا الله) ص35.

(3) الحكيم الترمذى (الفروق ومنع الترادف) عنوان (الفرق بين المؤدين للأخبار والناقلين) ص62 من خطوط مكتبة الإسكندرية تصوف رقم 267.

(4) الحكيم الترمذى (الأكياس والمغترين) تحت عنوان: صنف مؤدون والصنف الآخر ص142، 143 مخطوط.

(5) انظر الدكتور بركة (الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية) جـ1 ص80 وانظر كذلك الحكيم الترمذى كتاب (شفاء العلل) عنوان (عمل العلماء بأمر الله) ص34.

(6) الحكيم الترمذى (الفروق ومنع الترادف) ص73 ب نقلا عن الحسينى نظرية، المعرفة عند الحكيم الترمذى ص80.

الترمذى «اللباب والنفع باللباب»(1) وهم جماعة من العلماء قد توفر لديهم الجمع بين المنهج النقدى لأهل الحديث، وبين منهج آخر هو كشف الغطاء عن المعانى ، وطلب حسن التأويل.

وإذا كان هذا شأن «الوعاة» فإن شأن «الرواة» أنهم «يستوفون الأسانيد» ووجوه الإسناد(2)، ويتخيرون النقالين والحملة بهذه الرواة على أهوائهم فذلك قصدهم. . ليسوا من العلم والانتفاع به فى شىء. لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها وعلى عامها وخاصها، وعلى غوامض تأويلها إنما شأنهم الكتابة والحفظ. فإذا احتاجوا إلى ذكره، مروا فى أبوابها وأسانيدها ، ووجوه رواتها، ثم لا يلتفتون إلى شىء وراء ذلك، ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم، فهؤلاء الرواة ليس بأيديهم إلا ذرو الكلام وليس بأيديهم من العلم إلا قشره»(3). فبعض رواة الحديث عند الحكيم ليسوا من العلم فى شىء وما يظنونه علما إن هو إلا قشر وكلام، لأن العلم يحتاج إلى التفقه فى الدين. . ثم هم بعد ذلك يتخيرون النقلة والرواة على أهوائهم(4)، ويقيدون من الحديث ما يوافقهم، والناقلون عند الحكيم هم: «قوم يسوقون الأسانيد، ويحفظون عدد الوجوه والطرق. فهذا الدهر مشغول بذلك لا يلتفت إلى معانى الحديث، همته الأسانيد والطرق فلو أخذ أحدهم بشىء يسير من الدين ، لم يتوجه لمقال جوابه، فهم فى التيه(5)

(1) المصدر السابق ص7 ب ونظرية المعرفة ص80.

(2) لا شك أن هذا غلو من الحكيم لأن عمل علماء الحديث يقوم على استيفاء الأسانيد ووجوه الإسناد، وربما كان الحكيم يقصد من وراء ذلك أولئك الذين ليسوا من العلم والانتفاع به فى شىء- كما صرح هو بذلك - .

(3) الحكيم الترمذى «الفروق ومن الترادف» ص73، وانظر الدكتور عبد المحسن «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص80.

(4) ومن يأخذ على حسب هواه فليس من أهل الحق وإنما الأخذ عند الأئمة عمن هو أهل للأخذ عنه ممن جمع الشروط المعتبرة عند العلماء كتمام الضبط والعدالة.

(5) هذا أيضا غلو وكيف يكون فى تيه وبطالة من يقصر همه على حفظ طرق الحديث ومتونه وقد حفظ السنة وبهما حفظ القرآن وحفظ الدين.

والبطالة» ولا يلتفتون إلى معانى الحديث التى تأخذ بالسالكين إلى طريق العبودة[1].

ويخلص الدكتور بركة إلى القول :إنه بالرجوع إلى مختلف ما كتبه - الحكيم - بهذا الشأن ، فإنه يمكن تقسيم المحدثين عنده إلى أصناف أربعة:

١- الوعاة: وهم الذين يتحرون أن تكون شيوخهم من أئمة الهدى والثقات المرضيين، ويكشفون وجوه المعانى والتأويل فيما ينقلونه ابتغاء لوجه الله فى أنفسهم وحفظا على الأمة دينهم.

٢- والمؤدون: وهم الذين يتحرون أن يكون شيخوهم من أئمة الهدى وممن عرفوا بالصدق والأمانة وحسن الأداء، فيحملون عنهم أخبار الرسول ﷺ وسنته، وتفسير شريعته ، مع عناية بنقد الأسانيد والمتون. .

٣- والنقالون: وهم الذين يهتمون بسياقة الأسانيد، وحفظ الوجوه والطرق المختلفة، لا يلتفتون إلى شيء غير ذلك من معانى الأحاديث بحيث لو سئل الواحد منهم عن معنى شيء مما يرويه لحار وتوقف[2].

٤- أما الرواة: فهم يتنافسون فى ذلك حرصا على التصدر والرئاسة، وطمعا فى عرض هذه الحياة الدنيا، فيطلبونه بلا حسبة ولا نية ولا طلب إقامة حق الله تعالى فى أنفسهم أو إحياء دين الله تعالى بين الناس[3].

فالحكيم الترمذى يرى لأهل الحديث طريقا يرسمه لهم فى وضوح وينبههم إلى سلوكه. وذلك الطريق هو طريق الأداء.

يقول الحكيم فى ذلك: «فالمؤدى رجل قصد أئمة الهدى ، والذين عرفوا فى الآفاق بالصدق والأمانة، وحسن الأداء ، فحمل عنهم أخبار الرسول ﷺ وسنته

(١) الحكيم الترمذى (الفروق ومنع الترادف) ص٦٢ صورة بالميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية.
(٢) ليس هذا شأنا عاما لهم وقد يحصل للنادر منهم لأنه وفر جهده على الحفظ والرواية.
(٣) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٨١.

وتفسير الشريعة، فهؤلاء مؤدون تلقوا عن الرجال، ونقدوا الكلام[1] وأداء الحديث يجرى مجرى الشهادة، وقد شرط الله فى الشهادة فقال: ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ... ﴾ [البقرة: ٢٨٢].. فإذا أخبر عن غير أهل الرضا فليس بمقبول[2]، وإذا كان صاحب استنباط واجتهاد فإنه يحتاج إلى قلب ذكى مشحوذ بنور الله، ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا، حتى يدرك الحق، ويسلم من الدخول بين الله سبحانه وبين عباده[3].

أما النقالون فهم عند الترمذى «البلاء والبطالة» على أن هذا لا يمنع المرء من أن يقول: إنهم يقومون بأداء عمل جليل، فهم يحملون العلم، وإن لم يكونوا أهلا لفهمه واستنباطه، «ليؤدوه إلى من يكون أهلا لفهمه واستنباطه»[4].

وفى كتاب «نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول» يسوق الحكيم الترمذى فى الأصل الثامن والستين والمائتين أحاديث تقتضى العلماء الأداء، وتبليغ العلم.

وبذلك يحفظ العلم من الضياع وينتقل إلى من يعمل به، ويؤدى الغرض المطلوب منه، والحكيم لا يغفل دور هؤلاء العلماء ولا ينكر عليهم ما يستحقون من الثواب لدى الله.. ومما يسترعى الانتباه أن الحكيم ينظر إلى المحدثين فى خاصة أنفسهم ويتطلب دائما العمل على تحصيل ما هو أكمل للمرء فى نفسه. وهنا نجد أن الحكيم يخاطب المحدثين وغيرهم فى نقده من مقامين:

- مقام الحكم الشرعى دون نظر إلى طلب الفضل والكمال - وذلك قلما يذكره-[5] بل يكون ذلك عادة كالاعتذار وكالتعقيب على حديثه من المقام الأعلى

---

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ٦٢.. مخطوط.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص١٤٢.

(٣) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص١٤٤ ، ١٤٥.

(٤) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ١ ص٨٢.

(٥) وإنما يعاب من أهمل العمل بما ينقل ولا يعاب أبدا من طلب العلم أو حصله.

الذى يطالب فيه بالسعى نحو الكمال، فالناقلون إذا نظرنا إليهم من مقام الحكم الشرعى محسنون ذوو أجر وثواب عند الله، ولكنهم إذا نظرنا إليهم من المقام الأعلى فهو غير ذلك.

ومما لا يخفى على أهل الدراسة والعلم أن الحكيم الترمذى ممن يجوزون رواية الحديث بالمعنى . ويذكر ذلك بكل وضوح فى كتابه «نوادر الأصول» حيث أقام الأصل الثامن والستين والمائتين فى «سر رواية الحديث بالمعنى» وذكر جملة أحاديث فى الموضوع منها حديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : «نضَّر الله امرءا سمع منا حديثا فبلغه كما سمع منا فإنه رب مبلغ هو أوعى له من سامع»[1].

---

(١) انظر الحديث فى نوادر الأصول للحكيم الترمذى ص٣٨٩.

وعبد الله بن مسعود هو: عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن مخزوم ، أسلم بمكة قديما، وهاجر الهجرتين ، وشهد بدرا والمشاهد كلها، وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ . روى عن النبى ﷺ ، وعن سعد بن معاذ وعمر، وصفوان بن عسال وعنه ابناه: عبد الرحمن وأبو عبيدة، وابن أخيه عبد الله بن عتبة بن مسعود ، وأبو سعيد الخدرى ، وأنس وجابر، وابن عمرو، وأبو موسى الأشعرى وغيرهم. قال البخارى : مات بالمدينة قبل عثمان. وقال أبو نعيم وغير واحد: مات سنة اثنتين وثلاثين، وقال يحيى بن بكير سنة ٣٣هجرية، وقيل مات بالكوفة راجع الترجمة فى :

- أسد الغابة ٣/ ٣٨٣ - ٣٩٠. - الإصابة ٣/ ٢٢٣٣.
- تهذيب التهذيب ٦/ ٢٧، ٢٨. - الاستيعاب ٣/ ٩٨٧.
- سير أعلام النبلاء ١/ ٤٦١.

والحديث أخرجه الترمذى فى سننه كتاب العلم باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع جـ٥ ص٣٤ وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح ولفظ الترمذى ، «نضر الله امرءا سمع منا حديثا فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع» عن عبد الله بن مسعود .
وأخرجه ابن ماجه فى سننه باب من بلغ علما جـ١ ص ٨٥ بلفظ «نضر الله امرأ سمع منا حديثا فبلغه فرب مبلغ احفظ من سامع » عن عبد الله بن مسعود. ويشهد له ما أخرجه الحاكم فى المستدرك كتاب العلم باب «نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها جـ١ ص٨٦، ٨٧ وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وأقره الذهبى . =

يقول الحكيم الترمذى : اقتضى العلماء الأداء، وتبليغ العلم ، فلو كان اللازم لهم أن يؤدوا تلك الألفاظ التى بلغت أسماعهم بأعيانها بلا زيادة ولا نقصان، ولا تقديم ولا تأخير، لكانوا يستودعونها الصحف، كما فعل رسول الله ﷺ بالقرآن فكان إذا نزل الوحى دعا الكاتب فكتبه، مع ما تكفل الله له بجمعه وقرآنه، فقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ⑱﴾ [القيامة]. فكان الوحى محروسا. ومع الحرس يكتبه رسول الله ﷺ ، ولو كانت هذه الأحاديث سبيلها هكذا لكتبها أصحاب رسول الله ﷺ فهل جاءنا عن أحد منهم أنه فعل ذلك[1]. وسائر الأخبار فإنهم تلقنوها منه حفظا وأدوها حفظا، فكانوا يقدمون ويؤخرون، وتختلف ألفاظ الرواية فيما لا يتغير معناه، فلا ينكر ذلك منهم ولا يرون ذلك بأسا»[2].

= وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب العلم باب فضل نشر العلم جـ٣ ص٣٢١ ورواه الدارمى فى سننه باب الاقتداء بالعلماء جـ١ ص٧٥.

ومن حديث أنس جـ٢ ص٢٢٥ ومن حديث جبير بن مطعم جـ٤ ص٨١ ، ٨٢ ومن حديث زيد ابن ثابت جـ٥ ص١٨٣.

والطبرانى فى الكبير جـ٢ ص١٣١ ، ١٣٢ من رواية جبير بن مطعم عن أبيه والخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد جـ٣ ص١٩٢ من رواية النعمان بن بشير ، وأبو نعيم فى الحلية جـ٥ ص١٠٥.

(١) ثبت المنع من الكتابة أول الأمر لأمور قالها العلماء ، ثم ثبت الإذن فى الكتابة بعد ذلك لزوال أسباب المنع، فالقياس هنا غير صحيح، وقد ثبت الإذن فى الكتابة وكتب بعض الصحابة فعلا بأمر رسول الله ﷺ وبموافقته ، وقد أجاز الأئمة الرواية بالمعنى بشروط خاصة.

وهذا الاستدلال على جواز رواية الحديث بالمعنى بعيد فالحديث المستشهد به واضح تماما فى الحفظ «سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها».

ويبدو من عنوان الأصل الذى ذكره الحكيم «سر رواية الحديث بالمعنى» أن الحكيم الترمذى أراد أن يبين أن سر رواية الحديث بالمعنى ناتج عن الترغيب فى التبليغ عن رسول الله ﷺ. وأن التبليغ بنفس الألفاظ قد يصعب على البعض؛ ولذا كانت رواية الحديث بالمعنى بالشروط التى وضعها الأئمة.

(٢) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول» ص٣٨٩.

وروى أنه لما قال رسول الله ﷺ : **«من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»**[1] أمسك أصحاب رسول الله ﷺ **عن الرواية مخافة تغيير الألفاظ، ثم** سألوه عن ذلك، فهداهم السبيل ،**وأوضح لهم الطريق»**[2].

فالرواة جوزوا النقل بالمعنى ويدل على ذلك أن قصة واحدة جرت فى زمان النبى ﷺ قد نقلت بألفاظ مختلفة كحديث: **«زوجتكها بما معك من القرآن» وفى** رواية أخرى **«ملكتكها بما معك من القرآن» وفى رواية ثالثة : «أنكحتكها بما معك**

---

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب العلم باب «من كذب على النبى ﷺ ١/ ٢٠٠ ، ٢٠١ وكتاب الجنائز باب ما يكره من النياحة على الميت ٣/ ١٦٠ . وكتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بنى إسرائيل ٦/ ٤٩٦ . وكتاب الأدب باب من سمى بأسماء الأنبياء ١٠/ ٥٧٨.
ومسلم فى صحيحه كتاب الزهد باب التثبت فى الحديث ٤/ ٢٩٨ . وفى المقدمة ص١٠.
وأبو داود فى سننه كتاب «العلم» باب التشدد فى الكذب على رسول الله ﷺ ٢/ ٣١٣.
والترمذى فى سننه كتاب «الفتن» ٤/ ٥٢٤ وقال : «هذا حديث حسن صحيح» . وكتاب «العلم» (باب ما جاء فى تعظيم الكذب على رسول الله ٥/ ٣٥ وقال حديث حسن صحيح. وباب ما جاء فى الحديث عن بنى إسرائيل ٥/ ٤٠ وقال حسن صحيح وكتاب التفسير باب ما جاء فى الذى يفسر القرآن برأيه ٥/ ١٩٩ ، عن ابن عباس وقال حسن صحيح.
والدارمى فى سننه باب اتقاء الحديث عن النبى ﷺ ١/ ٦٦ ، ٦٧.
والبيهقى فى سننه، كتاب صلاة الخوف، باب الرخصة للنساء فى لبس الحرير والديباج وافتراشهما والتحلى بالذهب ٣/ ٢٧٦ ومن حديث خالد بن عرفطة ٥/ ٢٩٢.
وأحمد بن حنبل فى المسند من حديث عمر بن الخطاب ٢/ ٤٣ ، ٤٧ ، ١٢٣ ، ١٥٠ ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ٢/ ١٥٩ ، ١٧١ ، ٢٠٢ ، ٢١٤.
والحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول» ص٣٨٩.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول» ص٣٨٩.
جاء فى مجمع الزوائد عن أبى أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده بين عينى جهنم فشق ذلك على أصحابه، فقالوا: يا رسول الله تحدث بالحديث نزيد وننقص، قال:ليس أعنيكم، إنما أعنى الذى يكذب على متحدثا يطلب به شين الإسلام».
رواه الطبرانى فى الكبير وفيه الأحوص بن حكيم ضعفه النسائى وغيره. ووثقه العجلي، ويحيى ابن سعيد فى رواية ورواه عن الأحوص محمد بن الفضل بن عقبة.
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد جـ١ ص١٤٧ ، ١٤٨ للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى المتوفى سنة ٨٠٧ ط مكتبة القدس ١٣٥٢هـ.

من القرآن» وفى رابعة «أمكناكها بما معك من القرآن»[1] فيعلم من هذا أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ بل لانجزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظا آخر غير هذه الألفاظ فأتت الرواة بالمعنى ، ولم تأت باللفظ إذ المطلوب نقل المعنى ولم يكن الرواة يضبطون الحديث الكتابة اتكالا على الحفظ، والضابط منهم من ضبط المعنى[2].

وإذا ذهب الباحث يفتش فى كتب علماء الأصول والفقه، وجد أن الإمام مالك والأكثر وفاقا للشافعى ، وأبى حنيفة، وأحمد: أجازوا نقل الحديث بالمعنى لأن لفظ السنة ليس متعبدا به، بخلاف لفظ القرآن فإذا ضبط المعنى فلا يضر فوات

---

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الوكالة باب وكالة المرأة الإمام فى النكاح ٤/ ٤٨٦ بلفظ « قد زوجناكها بما معك من القرآن».

وكتاب فضائل القرآن باب (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ٩/ ٧٤ بلفظ (قد زوجتكها بما معك من القرآن) وباب القراءة عن ظهر قلب ٩/ ٧٨ بلفظ « قد ملكتكها بما معك من القرآن» وكتاب النكاح باب «تزوج المعسر» ٩/ ١٣١ بلفظ «فقد ملكتكها بما معك من القرآن» وباب «عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ٤/ ١٧٥، بلفظ «أملكناكها بما معك من القرآن» وباب إذا كان الولى هو الخاطب ٩/ ١٨٨ بلفظ «فقد زوجتكما بما معك من القرآن» وباب السلطان ولى ٩/ ١٩٠ بلفظ «زوجناكها بما معك من القرآن» وباب إذا قال الخطيب للولى زوجنى فلانة ٩/ ١٩٨، بلفظ «فقد أنكحتها» وكتاب اللباس باب «خاتم الذهب» ١٠/ ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، بلفظ «فقد ملكتكها».

ومسلم فى صحيحه ، «كتاب النكاح» باب أقل الصداق ٩/ ٢١٤ ، بلفظ «فقد ملكتكها».

وأبود داود فى سننه كتاب النكاح، باب التزويج على العمل بعمل ٢/ ٢٣٦ بلفظ «قد زوجتكها».

والترمذى فى سننه كتاب النكاح. باب ما جاء فى مهور النساء ٣/ ٤١٢ بلفظ «زوجتكها» وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح والنسائى فى سننه كتاب النكاح. باب هبة المرأة نفسها لرجل بغير صداق ٦/ ١٢٣ بلفظ «قد زوجتكها».

وابن ماجه فى سننه كتاب النكاح. باب صداق النساء ١/ ٦٠٨، بلفظ «قد زوجتكها».

والدارمى فى سننه «كتاب النكاح» . باب ما يجوز أن يكون مهرا ١/ ١٤٢ بلفظ «قد زوجتكها».

وأحمد فى مسنده من حديث سهل بن سعد ٥/ ٣٤٤ بلفظ «فقد أملكتكها».

(٢) راجع الأستاذ منشاوى عثمان عبود «الاحتجاج بالحديث فى اللغة» مجلة كلية اللغة العربية بالرياض الجزء الثانى ص١٦٢.

ما ليس بمقصود[1]. . وعلماء الفقه والأصول الذين جوزوا نقل الحديث بالمعنى اشترطوا فى الناقل شروطا من أهمها:

- أن يكون عارفا بمدلولات الألفاظ أى مدلول اللفظ الوارد، ومدلول ما يأتى به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما.

- وأن يكون عارفا بمحال وقوع الكلام بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له فى المراد منه.

- وأن يكون جازما بفهم معنى الحديث ، وبأن العبارة التى عبر بها تدل على معناه.

- وأن يكون على معرفة باستواء العبارتين فى الخفاء والظهور، فلا يبدل لفظ ظاهر الدلالة على معنى بلفظ خفى الدلالة على ذلك المعنى ولا يعكس لأنه عن ذلك تقديم ما رتبته التأخير أو العكس[2].

جاء فى متن مراقى السعود:

والنقل للحديث بالمعنى منع ... ومالك عنه الجواز قد سمع

لعارف يفهم معناه جزم ... وغالب الظن لدى البعض انحتم

والاستواء فى الخفاء والجلا ... لدى المجوزين حتما حصلا

وبعضهم منع فى القصار ... دون التى تطول لاضطرار[3]

ومما يفهم مما جاء فى هذا النظم أن هذه الأبيات أشارت إلى الشروط التى يجب توافرها فيمن يروى الحديث بالمعنى . ومحل الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يتعبد بلفظه. أما ما تعبد بلفظه كالأذان والتشهد والتكبير

---

(١) راجع الشنقيطى «نشر البنود على مراقى السعود» الجزء الثانى ص٦٥ ، ط وزارة الأوقاف المغربية.

(٢) المرجع السابق جـ٢ ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق جـ٢ ص ٦٣- ٦٧.

فى الصلاة والتسليم، فلا يجوز فيـه قطعا، ومن الشروط التى ذكرها العلماء أن لا يكون ذلك المروى من جـوامع الكلم التى أوتيهـا النبى ﷺ فلا يصـح نقلها بغـير ألفاظها[1].

وإذا كان العلماء يشترطون فى الناقل بالمعنى أن يكون عارفا بدلالات الألفاظ واختلاف مواقـعها. فإن الحكيم الترمذى يقرر أن علـماء الحديث هم الذين يميزون رواية الرواة ويعرفـون صحيـحها من سـقيمـها، يقول الحكيم التـرمذى فى نوادر الأصول: «ثم لما تداولت هذه الأحـاديث طبقات القـرون واشتبهت عليـهم أصول العلم وهى الحكمة ، وافتقدوا غور الأمور، وكثر التخليط بحال الزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير.

فعلماء الحديث ميزوا رواية الرواة صحيحها من سقيمها.

وفى كتاب «عـلم الأولياء» يقول الحكيم الترمـذى: «وصنف منهم أعلا من هذا، وهم إلى الله تعالى وتقدس إذ فقهوا لما بصروا صور الأشياء فى صدورهم، وعاينـوا ما فى صور الأشـياء من المعـانى[2] فإذا طالعـوا ما فى المعـانى كان لهم الوجود فى المعاني، فإذا كان لهم الوجـود أى الوجود فى المعانى من المطالعة سمى ذلك الوجود بصيرة وهى بصيرة النفس، لأنه لما كان لهم الوجود انكشف الغطاء . وهو ظل الهـوى لأن ذلك غطاء. وذلك لأن الهوى نـفس النفس . فلما فـارقت النفس الهوى بقى ظل الهـوى خيالا على النفس. وإذا كـان لهم الوجود انكشف كل غطاء دق أو جل وخـشعت الـنفس لله، وجالت قلـوبهم فى الملكوت الأعلى وفتح لهم من الحكمة العليا.

---

(١) راجع المصدر السابق جـ٢ ص ٦٨.

(٢) هذا يرضح أن الحكيم الترمذى لا يكتفى بالبحث عن الأشياء ذاتها فقط لمجرد معرفتها ولكن ما يعنيه هو الوقـوف على معانى ودلالات هذه الأشيـاء فالمعرفة مـعرفة بظواهر الأشيـاء أى مجرد وجودها ثم مـعرفة بباطن وجـوهر هذه الأشياء أى معناهـا ودلالتها الداخلية. الحكيم التـرمذى «علم الأولياء» هامش ص٢٣٣.

فالعلم علمان: والحكمة حكمتان ثم هما أنواع فكما أن العلم أنواع فكذلك الحكمة أنواع[1]. حكمة من العلم به، وحكمة من العلم بأموره وتدبيره وصنعته[2].

فالحكيم الترمذى - كما نرى - يعنى بالوقوف على المعانى وما ترشد إليه من دلالات ، ولا يفوتنا هنا أن نعرف أن ابن حجر العسقلانى[3] أشار إلى الحكيم الترمذى فى كتابه «لسان الميزان» بأن له المصنفات الكبار فى أصول الدين ومعانى الحديث[4].

وتاج الدين السبكى يعرف الحكيم فيذكر أنه «المحدث»[5] كذلك الشيخ إسماعيل البيضاوى يقول عنه : «إنه المحدث»[6]. والإمام الذهبى يذكر بأنه : «الحافظ»[7] وفى ميزان الاعتدال يقول الذهبى : «أبو عبد الله الترمذى شيخ حدث بعد المائتين»[8].

وأبو نعيم يقول عنه أنه «كتب الحديث»[9] فكلمة المحدث والحافظ من الكلمات التى دارت بين المحدثين لتدل على معان خاصة عندهم وما كانت تطلق إلا لتدل على من أن أطلقت عليه، وهى ألقاب علمية، لا يصل إليهَا إلا من تأهل لها.

---

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٣٨ ، ١٣٩.

(٢) الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص٣٣.

(٣) هو شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢م، وراجع لسان الميزان ط الهند سنة ١٣٣١هـ (المقدمة) وانظر كذلك الشيخ محمد على أحمدين «ضوء القمر على نخبة الفكر» ص٩ ط دارالمعارف سنة ١٣٧٨هـ.

(٤) انظر ابن حجر «لسان الميزان» جـ٥ ص٣٠٨ ، ط حيدر آباد الهند ١٣٣١هـ.

(٥) انظر تاج الدين السبكى «طبقات الشافعية الكبرى» جـ٢ ص ٢٤٥.

(٦) راجع الشيخ إسماعيل البغدادى «هدية العارفين» جـ٢ ص١٥ ، ١٦.

(٧) راجع الذهبى «تذكرة الحفاظ» جـ٢ ص ٦٤٥.

(٨) الذهبى «ميزان الاعتدال» جـ٤ ص٥٤٤ ، مسألة رقم ١٠٣٥٦.

(٩) راجع أبو نعيم «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» جـ٥ ص٢٣٣.

وقد ذكر العلماء :أنه فى آمالى الحافظ ابن الحجر: أنه قد أطلق المحدثون ألقابا على العلماء بالحديث. منها: «الحافظ» وقد بين الحافظ المزى الحد الذى إذا انتهى إليه الرجل جار أن يطلق عليه «الحافظ» فقال: «أقل ما يكون أن تكون الرجال الذين يعرفهم ويعرف تراجمهم وأحوالهم وبلدانهم أكثر من الذين لا يعرفهم ليكون الحكم للغالب»(١) ويطلق الحفاظ أيضا على من يعرف شيوخه وشيخوهم.

وقال أبو الفتح بن سيد الناس: «أما الحديث فى عصرنا فهو من اشتغل بالحديث رواية ودراية، وجمع رواته واطلع على كثير من الرواة والروايات فى عصره وتميز فى ذلك، حتى عرف فيه خطه، واشتهر ضبطه فإن توسع فى ذلك حتى عرف شيوخه وشيوخ شيوخه، طبقة بعد طبقة بحيث يكون ما يعرفه من كل طبقة أكثر مما يجهله، فهذا هو الحافظ»(٢).

وتاج الدين السبكى يذكر أن : «المحدث من عرف الأسانيد والعلل وأسماء الرجال، والعالى والنازل، وحفظ مع ذلك جملة مستكثرة من المتون»(٣).

ومن أهل العلم طائفة طلبت الحديث وجعلت دأبها السماع على المشايخ، ومعرفة العالى من المسموع والنازل ، وهؤلاء هم المحدثون على الحقيقة(٤).

وذهب السلف إلى عدم التفرقة بين المحدث والحافظ، وكانوا يطلقون كلا من اللقبين على الآخر، وأما الخلف فذهبوا إلى التفريق بينهما وجعلوا مرتبة

---

(١) انظر الحافظ ابن كثير «الباعث الحثيث» تحقيق أحمد محمد شاكر ، هامش ص١٣٠ ، ١٣١ ط دار التراث، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٩ .

(٢) راجع الحافظ ابن كثير «الباعث الحثيث شرح اختصار علم الحديث» ص١٣١ وانظر السيوطى «تدريب الراوى شرح تقريب النواوي» جـ١ ص٤٨ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط دار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٥هـ.

(٣) انظر الدكتور بهاء الدين الشاهد «نظرات فى علوم الحديث» ص٣٣ ، ط مطبعة السعادة وانظر كذلك هامش «الباعث الحثيث» ص١٣٢ .

(٤) راجع المصدر السابق ص١٣٢ .

الحافظ أعلى من مرتبة المحدث[1]. فالمحدث هو الذى يتحمل الحديث ويعتنى به رواية ودراية، والحافظ هو من حفظ مائة ألف حديث متنا وإسنادا ولو بطرق متعددة ووعى ما يحتاج إليه[2].

وجملة ما يقال : إن الحكيم الترمذى محدث وحافظ وممن كتب الحديث، ووعى المعانى ، وما ترمى إليه الألفاظ ، فكان رضى الله عنه تطبيقا عمليا للسنة النبوية التى دعت إلى الالتزام بسلوك الرسول ﷺ الصادق الأمين «وبينما الحكيم يلزم نفسه بالمنهج الحق والسنة النبوية، يرى ما يطمئنه عن سلوكه الحق، وفهمه للمعانى التى جاءت وراء الكلمات يقول الحكيم : «فبينما أنا على هذه الحال، إذ رأيت فيما يرى النائم، كأنى أرى رسول الله ﷺ دخل المسجد الجامع فى كورتنا، فأدخل على أثره فألزم اقتفاء أثره. فما زال يمشى حتى دخل المقصورة، وأنا على أثره، ومن القرب منه، حتى كأن أكاد ألتزق بظهره، وأضع خطاى على ذلك الوضع الذى يخطو عليه حتى دخلت المقصورة. فرقى المنبر، فرقيت على أثره، كلما رقى درجة رقيت على أثره حتى إذا استوى على أعلاها درجة قعد عليها فقصدت عند الدرجة الثانية من مجلسه عند قدميه، ويمينى إلى وجهه ووجهى إلى الأبواب التى تلى السوق، وشمالى إلى الناس، فانتهيت من منامى وأنا على تلك الحال»[3] .

(1) انظر الدكتور بهاء الدين الشاهد «نشرات فى علوم الحديث» ص٣٤.
(2) راجع الشيخ محمد على أحمدين «ضوء القمر على نخبة الفكر» ص١٦ .
(3) انظر الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٦ من كتاب «ختم الأولياء».



الفصل الثانى

أصول السلوك وارتباطها بمظاهر قوى الإنسان

- قيم إسلامية وقوى إنسانية.
- اصول السلوك.
  - ١- الحق.
  - ٢- العدل.
  - ٣- الصدق.
- الاغترار في السلوك.

إن الباحث فى مـؤلفات الحكيم الترمذى ورسـائله. عن أسس السلوك يجد أن كتـابه «الأكيـاس والمغترين» من الكتـب التى خصت بالسلوك؛ ولهـذا كان بين العنوان: «الأكياس والمغترين» وبين محـتويات الكتاب صلة قوية تكشف عن ناحية مهمة تميز بها الحكيم الترمذى. حـيث إن: الكيّس عند الترمذى كما نراه من كتابه هذا هو الشخص الذى يستقيم سلوكه وأخلاقه واعتقاده[١].

ويقول الحكيم فى الفروق: إن الكياسة النظر فى الأمور وحدة النظر فى دقائق الأمور، ولطائف العوارض، حـتى يزن الأمور بعضها ببـعض، فينال بذلك وقارة الأمور ويتعرف جواهرها حـتى يضعها مواضعها. ويتحين أوقـاتها فمن كان بهذه الصفة قل ما يغبن لأنه يستعمل هذه الأشياء فى أعمال الآخرة[٢].

والبحث يهدينا إلى أن الحكيم الترمذى اعتـمد فى الأخذ بالأكياس والمغترين على حديث يرويه فى كـتابه[٣] عن شداد بن أوس قـال رسول الله ﷺ: «الكيس من دان نفسه وعـمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفـسه هواها وتمنى على الله الأمانى»[٤].

ومما يلاحظ أن كلمة الأكياس ذكرت فى عبارات معاصرين للحكيم الترمذى ومن ذلك ما جاء فى كتاب الحلية: «أنه جاء رجل من الأكياس يريد أن يلقى داود الطائى فجعل لا يمكنه حتى يخرج متخفيا بثوبه كأنه خائف»[٥].

ويقول الخراز: «وأعلى درجات الذين زهدوا فـى الدنيا هم الذين وافقوا الله تعالى فى محبته فكانوا عبيدا عقلاء عند الله عز وجل أكياسا»[٦].

---

(١) راجع الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٥٠.

(٢) الفروق ومنع الترادف ص٣٠ مخطوط الإسكندرية.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٣١.

(٤) - أخرجه الترمذى فى كـتاب صفة القيامة باب حدثنا سـفيان بن وكيع جـ٤ ص٦٨٣ عن شداد بن أوس وقال: حديث حسن.

- وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزهد باب ذكر الموت والاستعداد له جـ٢ ص١٤٣٢ عن شداد بن أوس.

- وأخرجه أحمد فى مسنده جـ٤ ص١٢٤. عن شداد بن أوس.

(٥) أبى نعيم «حلية الأولياء» جـ٧ ص٣٣٤.

(٦) أبو سعيد الخراز «الصدق» ص٤٥ ط دار الكتب الحديثة.

والمغتر عند الحكيم هو من يقابل الكيس أى هو الذى لا يستقيم له سلوك أو أخلاق أو اعتقاد. لا يستقيم له أحد هذه الثلاثة، أو لا تستقيم له جميعا، ويلبس عليه طريق الحق والدين، ويزين له طريق الغرور فيراه حسنا[1].

والكياسة والاغترار ترجع عند الحكيم فى أصلها إلى معنى من معانى العقل والمعرفة، أى أن الأخلاق والدين والسلوك بينها وبين العقل والمعرفة صلة وثيقة. فالكيس أى العاقل صاحب تقوى ويقين ودين. والمغتر الذى يلبس عليه طريقه يضل فى أمره ودينه بقدر ما يلبس عليه[2].

وهذه الصلة بين المعرفة والدين أو بين العقل والأخلاق أو بين الذكاء والسلوك هى ما عبر عنها الحكيم الترمذى فى كتبه ورسائله بعبارة «العقل والهوى»[3].

والحكيم الترمذى يشرح الكياسة والاغترار فى ثلاثة من أصناف من العلماء فيقول: «فالعالم لا يزال إلا بعد ما تعمى عليه النفس طريق العلم، والجاهل يقع فى الجهل ويخطئ الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعد ما عمت عليه النفس، والمتأول لا يسوء تأويله إلا بعد ما يخرج العلم من تلقاء نفسه مقاييس وظنونا كمقاييس إبليس وظنونه»[4].

والمغتر عند الحكيم يكون فى حالة نفسيه لا يستطيع معها أن يهتدى إلى نفسه فهو كالسكران: «فالمغتر كالسكران تردى فى بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق، وإن لدغته أو لسعته حية أو عقرب لم يجد ألمه حتى يفيق»[5].

فالمغتر إنما يأتى ما يأتى وهو يحسب أنه إنما يأتى حسنا. يقول الحكيم: «فقطعوا أعمارهم مغترين فقدموا على الله عز وجل قد زين لهم سوء أعمالهم

(١) الحسينى «نظرية المعرفة» ص٥١.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٥١.

(٣) انظر فى ذلك من كتب الحكيم «شأن العقل والهوى» ص١٥٣ من كتاب المسائل المكنونة. وأصل الهوى وماهية الهوى ص٣٨، ١٥٦ من كتاب الرياضة وأدب النفس. وكتاب «العقل والهوى» مخطوط. وغير ذلك.

(٤) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٦ مخطوط.

(٥) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٤٧. مخطوط.

فرأوه حسنا، وصدوا عن السبيل، فبـدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، وبدا لهم سيئات ما كسبوا»[١].

وإذا كان ما جاء عن الكياسة والاغترار من كتاب «الأكياس والمغترين» يتصل بالسلوك اتصالا مـباشرا، ويضع له الأسس والقـواعد والمعانى. فـإن كتب الحكيم الأخـرى تحتـشد فى قـوة لتـؤيد وجهـة نظر الحكيم فى السـلوك مما يعطى نظرية متكاملة، تربط القيم الإسلامية بالقلوب والعقول والجوارح، ربطا محكما.

ولا يخـفى «أن مظاهر السـلوك الإنسـانى تنحـصـر فى القلوب والعـقـول والجوارح، فللقلوب مـشاعر وأحاسيس وعـواطف، وللعقول توجيـهات ومنازع، وللجـوارح وظائف وأعمـال. وهذه الثـلاثة تستـوعب كل ألوان النشـاط للسلوك الإنسانى»[٢] .

والقلب - كما يقول الحكيم الترمـذى هو: «بضعة من لحم فى جوف بضعة أخرى. وسـمى قلبا لأنه يتـقلب[٣]. واسم القلب اسم جـامع يقتـصى مقـامات البـاطن كلها: الصـدر والقلب والفـؤاد واللب. وفى الباطن منهـا ما هو خـارج القلب، ومنها ما هو من داخل القلب، فأشبه اسم القلب اسم العين»[٤]، والقلب وملكاته عنـد الحكيم هو القـوة المهـيـأة لتـأدية الوظائف العليـا[٥]. واسم القلب يستعـمل عند الإجمال ويراد به أحيـانا جميع القوى الإنسـانية الباطنة كلهـا، كما يسـتعـمل عند التفـصـيل ويراد به هذه القوة التى لـها الإمـرة على توجيـه مملكة الإنسان[٦].

والعقل عند الحكيم الترمذى - موهبة من مـواهب الله سبحانه وتعالى. كما أن الطاعات مكاسب العـباد، ولا تنال المكاسب إلا بالمواهب. والعـقل أجزاؤه من عدد الرمل والثرى يعطى الله لجميعهم عـلى قدر مراتبهم، فمن كان من الله تعالى أقرب كان حظه من العقل أوفر[٧]. ويقول الحكيم الترمذى:

---

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٣.
(٢) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره» ص٣٢٥.
(٣) انظر الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص١١٦.
(٤) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٣٣.
(٥) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص٧٧.
(٦) راجع الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٩٢، ٩٣.
(٧) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٣٨.

«الناس يتفاضلون فى أصل البنية فى الفطنة والكياسة والحظ من العقل. والعقل على ضربين: ضرب منه يبصر أمر دنياه، وهو نور الروح، وهو موجود فى عامة ولد آدم إلا من كان فيه خلل أو علة. وبينهم فى ذلك العقل تفاوت عظيم. وضرب منه يبصر أمر آخرته. وهو من نور الهداية والقربة. وذاك موجود فى الموحدين مفقود فى المشركين «وبين الموحدين فى ذلك العقل تفاوت عظيم. وسمى عقلا لأن الجهل ظلمة وعمله على القلب. فإذا غلب النور وبصره فى تلك الظلمة زالت الظلمة وأبصر فصار عقالا للجهل»[1].

فالترمذى يرى أن الناس يتفاوتون فيما بينهم بقدر حظوظهم من العقل وأن هذه الحظوظ تتفاوت بحسب قرب الناس أو بعدهم من الله تعالى. والحكيم الترمذى يقسم العقل إلى:

عقل خاص بأمور الدنيا يؤهل الإنسان لأمور الآخرة.

وعقل خاص بالتجرد عن كل أحوال الدنيا، يرقب الألطاف الإلهية، وينتظر فضل الله تعالى. يقول الحكيم: «والعقل على قسمين: أحدهما القصد به إزالة الحمق وفعله حسن التدبير فى أمر الدنيا والإقبال على أمور الآخرة. وثانيهما: عقل الكرامة الذى هو ينفعل كله بالتوفيق مع رؤية المنة والتبرى عن نفسه»[2].

والمتأمل فى هذين القسمين للعقل. يلاحظ أنهما ليسا تقسيما للعقل الإنسانى بوصفه عقلا واحدا ذا وظيفتين. ولكنه: تقسيم نوعى للعقل الإنسانى. وكأن الناس يحصل بعضهم على ما هو القصد به إزالة الحمق. والبعض الآخر يحصل على عقل الكرامة. ولا يقف الحكيم عند تقسيم العقل إلى هذه القسمة النوعية. بل نراه يقسم العقل إلى تقسيم مكانى وعضوى. ثم يحدد لكل قسم وظيفته. فيقول: «فصل فى ذكر العقل عقلان، عقل الحجة وموضعه الدماغ وشعاعه إلى القلب. وعقل الكرامة ومستقره فى الغيب، ونوره وسلطانه فى

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٣٣٩.

(٢) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٣٩.

القلب، ثم هو نوعان: عقل طبيعة، وعقل تجـربة. وكلاهما يؤدى إلى المنفعة كما قال القائل:

فـــعــــقل هو مـطبـــوع	وعـــقـل هو مـــصنوع
ولا يـنفـع مــــــصنـوع	إذا لـم يك مـطبـــــوع
كـمـا لا تـنفع الشــمس	وضـــوء العين ممنوع[1]

ويعلق أحـد الباحثين على هذا النص للحكيم فـيقـول: «وواضح أن عقل الطبيعـة هذا هو العقل الإنسانى الفطرى الذى خلق كـما يقال صفحـة بيضاء. ثم تتكون فيه المعلومات والخبرات بالممارسة والاكتساب. ومن هنا يصبح عقل تجربة - كما سـماه الترمذى - وهو أقـرب إلى العقل المستفـاد - كما كان يسمـيه الكندى متأثرا بأرسطو فى تقسيمه للعقل الإنسانى، ولعل عقل الطبيـعة عند الترمذى هو العقل بالقوة عند الكندى وأرسطو من قبل[2].

ويشير الحكيم إلى دور العـقل فى حياة الإنسان المؤمن قـائلا: «والعقل عقل النفس عن الهوى، وفـعله حسن التـمييـز، وضده الهوى. وهو عـلاقة القلب إذا تعلق به يوصله إلى الله تعالى»[3].

وأعطى المؤمن العقل ليـزين الطاعات فى صدره، ويريه قبح المعـاصى فهذا فعل العقل ومسكنه فى الدماغ، وإشراقه فى الصدر. وذلك قوله: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ (٧) ﴾ [الحـجـرات] «وإنما زين الإيـمـان فـى القـلب بالعقل»[4].

أمـا الجوارح فـهى: اللسـان، والسمع، والبـصـر، واليدان، والرجـلان، والبطن، والفرج. وهذه لـها وظائف وأعمـال. فالقلوب والعقـول والجوارح هى مظاهر السلوك الإنسـانى: «والقلب أميـر على الجوارح»[5]. كمـا أن القلب ملك

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٦٥.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» مقدمة الدكتور سامى نصر لطف ص٧٩.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٦٥.

(٤) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص٤٤ تحقيق الدكتور بركة ط مطبعة السعادة.

(٥) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص١٥١ تحقيق إبراهيم الجمل.

المملكة الإنسانية فأى جارحة إنما تتحرك بإرادته، وتعمل بأمره، وتتصرف بتوجيهه وهو حين يصدر أوامره، أو يوجه توجيهاته. إنما ينظر فى ذلك إلى ما وضعه الله فيه من أنوار الهداية، وما يدبره له العقل بناء على ما يتمثل فيه من صور الأمور التى تنقلها إليه الجوارح والحواس الظاهرة والباطنة. فإن وصلت إلى ساحة القلب فى الصدر مطالب للنفس عرضها القلب على ما ورد به من أنوار المعرفة والهداية والإلهية. ثم وضعها أمام العقل ليتبين منها ما يتفق مع الحق والخير، وما لا يتفق. فما وجده يتفق مع ما فيه من أنوار الهداية والعقل أمضاه، وأصدر به الأوامر للجوارح الظاهر لتنفيذه، وإلا نفاه واستبعده[1].

وفى كتاب «الأكياس والمغترين» يذكر الحكيم الترمذى قيما إسلامية سلوكية تقوم على أسس ثلاثة هى: الحق، والعدل، والصدق. وهذه القيم الثلاثة بدورها تتقاسم القوى الإنسانية المختلفة ومظاهر السلوك الإنسانى: القلوب والعقول والجوارح. فتوجهها نحو سلوكية هادفة وواعية. سلوكية ليست خيالية أو وهمية بل إنسانية وعملية، تبلغ أقصى درجات الدقة فى التحقيق حينما تتمخض عبودية خالصة لله تعالى.

يقول الحكيم: «إنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان على الحق، والعدل، والصدق، فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول. فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات فى كفة الحق، والسيئات فى كفة العدل، والصدق فى لسان الميزان. به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد فى عبوديتهم. كل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة. فإذا افتقد الحق من عمل خلقه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلقه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلقه الكذب»[2].

ومن يتأمل هذا النص من كلام الحكيم الترمذى، ويتفرس فيه أبعادا وأعماقا، ويتعرف على المعانى، ويحلل الكلمات. يجد أن شيخنا الحكيم لم يستعمل مسميات القيم جزافا، ولم يطرحها حشوا، بل لكل اختيار من الكلمات عنده غاية، ولكل كلمة معنى، ولكل أسلوب فى عرضه هدف. فالدين هو الحق،

(١) الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص٩١، ٩٢ دار الطباعة المحمدية.

(٢) الحكيم الترمذى «كتاب الأكياس والمغترين» ص٢ مخطوط الظاهرية رقم ١٠٤ دمشق.

والعـدل، والصدق، والسلوك هو الحق والـعدل والصـدق. والهوى هو البـاطل، الجور، والكذب. ولكن ما هذه الأسس الثلاثة وما أضدادها؟ يقول الحكيم: «الحق على الجوارح والعدل على القلوب، والصدق على العقول[1].

فالحق هو ناحية الصواب من سلوك الإنسان فى عـباداته ومعاملاته وما يأتيه بجوارحه. وضده الباطل.

والعدل هو ناحية الخير من طباع الإنسان وأخلاقه ويقين ضميره وقلبه وضده الجور.

وأما الصدق فهو ناحية الصواب من اعتقاد الإنسان ويقينه، وما يدين به من عقل وبحث، وضده الكذب.

والحق هو ما يبـحث عنه علماء الشـريعة والظاهر. والعـدل هو ما يتـحراه الحكماء، والصدق هو ما يهبه الله لأصحاب الحكمة العليا[2].

فالحق والـعدل والصدق من أركـان الدين التى يبنى عليـها. وهى جـميـعا ضرورية لتكوين السلوك وتجسيده واقعا ملموسا.

ولكن كيـف تتفاضل هذه الأسس - الحق والـعدل والصدق - فـيما بـينها تفاضلا يجعل بعضها فى أول سلم السلوك، وبعضها الاخر فى أعلاه.

إن الحكيم الترمذى يضع فى أدناها «الحق» حيث هو على الجوارح.

ويريد به علم الظاهر أو علم الشـريعة. «وأصله البلوغ إلى حقائق الأشـياء ودقائقها»[3].

ويثنى الحـكيم بالعـدل الذى هـو على القلوب. وهو الدرجـــة الأولى من درجـات السالكين: «وبدايتـه وقـوف القلب على أمر الله تـعالى وحـقه، وفـعله الاستقامة»[4]. ويثلث الحكيم بعد ذلك بالصدق الذى هو على العقول، وبدايته: «الصـواب، وفعله ألا يكره الموت ولا يبـالى كشف سـره، والناس عنده فى الحق

(١) الحكيم الترمذى «كتاب الأكياس والمغترين» ص٢.

(٢) انظر وراجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٥٣.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧٨ فصل رقم ١٤ فى الحق.

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧١ فصل رقم ١٦ فى العدل.

سواء»[1]. ويريد الحكيم بالصدق الحكمة البالغة وهو الدرجة العليا من درجات العبودة.

فالحكيم الترمذى يبنى السلوك هنا على ثلاثة أسس: على الشريعة والحكمة الظاهرة ثم الحكمة العليا. وهو حين يبنى على هذه الأسس، إنما يبنى على طريقتين أو منهجين:

الطريقة الأولى: بناء ضرورة أو تمام أى أن السلوك لا تقوم له قائمة إلا بتوافر هذه القواعد الأساسية فى البناء: الحق والعدل والصدق.

الطريقة الثانية: بناء درجات ومراحل أى أن السلوك لا يصل إلى أقصى درجات كماله حتى يصل إلى الحكمة العليا «المعرفة».

ولا شك أن أسس البناء - الحق والعدل والصدق- تستوعب كل ألوان النشاط للسلوك الإنسانى. فإذا ما ضبطت القلوب والعقول والجوارح بموازين الحق والعدل والصدق. وصل الإنسان إلى المعرفة.

وإن الباحث بعمق فى معانى نص الحكيم الترمذى السابق «إنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان: الحق والعدل والصدق. إلى آخره[2]. أن الباحث فى المعانى والمتأمل فيما وراء الكلمات. يجد أن نص الحكيم الترمذى يعرض لنواحى خمسة، تحدد الميادين التى تعمل فيها الأسس، والتى تتخذ منها موضوعات منهجها. وهذه النواحى الخمسة هى: الفطرة، والحساب، والأعمال، والأخلاق، والأعتقاد.

١ - الفطرة: «تأمل الترمذى فى الكون وفى الحكمة التى يجرى بمقتضاها وتأمل بعد ذلك فى الإنسان وفى الفطرة التى فطر عليها، ثم نظر فيما بين الإنسان والكون من صلات، وتبين أصدق هذه الصلات نهجا على ضوء أقدس التعاليم. فرأى أن هذه الصلة إنما تقوم على أركان ثلاثة هى: الحق، والعدل، والصدق. وأن هذه الأركان إنما تقابل من فطرة الإنسان نواحيه الثلاث التى تربطه بالكون

---

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧٠ فصل رقم ١٣ فى الصدق.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢ وقد تقدم ذكر النص.

وهى جوارحه وقلبه وعقله. فالحكمة التى انطوى عليها خلق الإنسان والكون وسلوك الإنسان فى هذا الكون إنما يجرى وفقا لهذه الفطرة التى فطر عليها الإنسان ووفق هذه الصلة الثلاثية التى جعلها الله دينا مقدسا، وافترضها على الإنسان»[1].

٢- الحساب: وإذا كان الحكيم قد انتهى فى تأمله فيما يربط الإنسان بالكون إلى الكشف عن هذه الفطرة أو القانون الذى ترى عليه الحكمة العليا؛ فإن هذه الفطرة الأولى أو الحكمة العليا هى مناط الحساب يوم القيامة حين يوقف الناس لوزن أعمالهم. قال الحكيم الترمذى: «فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات فى كفة الحق، والسيئات فى كفة العدل، والصدق فى لسان الميزان، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد»[2].

فهذه العناصر الثلاثة الحق والعدل والصدق هى عناصر الحكم على أعمال الإنسان يوم القيامة، وبها يتبين عاقبة أمره. ومدار ذلك أن تكون هذه الأعمال قد جرت على مقتضى الحكمة والفطرة الأولى. والصدق يوضع فى لسان الميزان فهو مدار الحجة بين الله والخلق، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات. فهو مناط التمييز بين الخير والشر، والضلال والهدى، وهو الفارق بين الأمور، ومناط الاحتجاج على الخلق[3].

٣- الأعمال: وإذا كنا قد عرفنا فى الناحيتين السابقتين: ناحية الفطرة، وناحية الحساب أنهما تتعلقان بما يكون فى المبدأ، ويكون فى العاقبة. فإن ناحية الأعمال يعرض لها الحكيم بما يوفر لها الأسس متكاملة، بحيث لا تكون الأعمال صحيحة حتى تتوفر لها الأسس جميعا. قال الحكيم: «فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب»[4].

---

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٧٢.

(٢) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٢.

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٧٣.

(٤) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٢.

٤- الأخلاق: إن المتأمل فى قول الحكيم بعد أن ذكر الأسس الثلاثة: «وكل أمرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة»[1]. الحق والعدل والصدق يجد أن الأعمال التى يجب أن تجتمع لها الأسس الثلاثة ليست هى المنوطة باجتماع الأسس فحسب. بل كذلك الأخلاق والشمائل والملكات التى تصدر عنها هذه الأعمال لابد وأن ترتبط بالأسس وتقوم عليها.

٥- الاعتقاد: وذلك أن الأسس الثلاثة: الحق، والصدق، والعدل أركان الدين وأسس الاعتقاد الصحيح الذى تصدر عنه الأعمال والأخلاق، والذى يوافق الفطرة التى فطر عليها الإنسان.

وإن هذه النتائج الخمس - التى يستنتجها المتأمل فيما عرضه الحكيم من أسس السلوك فى كتاب «الأكياس والمغترين» - كما أنها تحدد الميادين التى يعمل فيها السلوك فإنها تمثل الناحية الإلهية، والناحية الفقهية، والأخلاق، والميتافيزيقيا. مما يعطى السالكين فيوضات الرحمة، والشعور بجمال اللطف الإلهى، وسعة العطاء الربانى، وغزارة الإفاضة.

ومما يستحسن التنبيه إليه. أن شيخنا الحكيم حينما وزع أسس السلوك: الحق، والعدل، والصدق، على القوى الإنسانية: الجوارح، والقلوب، والعقول. وزع هذه الأسس أيضا على ميزان الحساب. فجعل الحق الذى هو على الجوارح فى كفة الحساب. وجعل العدل الذى هو على القلوب فى كفة السيئات لأن حساب الله للإنسان على سيئاته هو من باب العدل. وجعل الصدق الذى هو على العقول فى لسان الميزان؛ لأن الله سيسأل الصادقين عن صدقهم. قال الحكيم: «فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال، وضعت الحسنات فى كفة الحق، والسيئات فى كفة العدل، والصدق فى لسان الميزان، به بتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد فى عبوديتهم»[2]. لقد كان الحكيم الترمذى حكيما حينما ربط أسس السلوك بقوى الإنسان، وحينما جعل هذه الأسس تربط بين وجودين:

---

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢ مخطوط الظاهرية.

(٢) المصدر السابق ص٢ .

وجود الله الذى هو مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم. ووجود الإنسان الذى هو وعاء الفقر والحاجة والمسكنة، المتقوم بالإفاضة والعطاء المستمر. وهذا الربط بين الوجودين.

وجود إلهى هو المبدأ والمصدر فى إيجاد الإنسان وإفاضة الخير عليه والرحمة. ووجود إنسانى صادر عن ذلك المبدأ ومتعلق به، ومتوقف عليه، ومتوجه نحوه، دوما لطلب الإفاضات.

هذا الربط عند الحكيم ينتج عنه شعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذى يهبها ويمنحها ما يوفر لها كمالها ويحفظ وجودها بما يجعل أسس السلوك عند الحكيم الترمذى أسسا تربوية موجهة تقود إلى ما فيه الطمأنينة وتتناول بالرعاية والعناية الإنسان، وتخط له مسارا صحيحا وتضع له منهاجا قويما، يستجيب لنوازعه الخيرة وينميها، ويحول بينه وبين دواعى الاغترار.

«فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب. وهذه الثلاثة التى هى أضداهن جند الهوى فالنفس وعاء الهوى المشتملة عليه بأهل المغرور»[1].

وإن من يدقق النظر فى أسس السلوك التى ذكرها الحكيم فى كتاب «الأكياس والمغترين» يجد أن الحق على الجوارح، وأن الحسنات فى كفة الحق، وضد الحق الباطل. وأن العدل على القلوب، وأن السيئات فى كفة العدل، وضد العدل الجور. وأن الصدق على العقول، وأن الصدق فى لسان الميزان، وضد الصدق الكذب.

إن من يجد ذلك ويعرف أن أضداد هذه الأسس هى جند الهوى ليدرك فى وضوح أن لهذه الأسس: موضوعات، ومناهج، وغايات، ودلالات، وعلاقات، وارتباطات.

ولا شك أن الأمر يقتضينا أن نبحث الأسس: الحق والعدل والصدق لنصل إلى موضوعاتها ومنهجها وغاياتها فى السلوك.

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢ مخطوط الظاهرية.

ولكن قبل أن ندخل فى هذه المباحث. علينا أن نعرض لأنواع العلوم وتقسيمات العلم عند الحكيم الترمذى لنكون على بينة من الارتباط القائم بين الأسس (الحق والعدل والصدق) وبين أنواع العلوم.

وإذا تأملنا فى آراء الحكيم الترمذى فيما يتصل بالعلم، وجدنا أن هذه الآراء منتشرة فى كثير من كتبه. وخاصة كتاب «بيان العلم» وكتاب «أنواع العلوم» وكتاب «علم الأولياء» وكتاب «الأكياس والمغترين» وكتاب «العلم العفن» وكتاب «الأعضاء والنفس» وكتاب «غور الأمور» وكتاب «العقل والهوى» وكتاب «صفة القلوب».

وقد يقف الإنسان أمام أكثر من تقسيم للعلم عند الحكيم إلا أنها لا تتعارض عند إنعام النظر. ومن أمثلة هذه التقسيمات قوله: «فالعلم ثلاثة أنواع: علم بالله، وعلم بتدبير الله تعالى وربوبيته، وعلم بأمر الله تعالى، وإنما صيرناه ثلاثة أنواع إذ أردنا أن يتميز عند من لا يعقل علم الله تعالى من تدبيره، لأن علم التدبير للعباد هو داخل فى باب العبودية، وعلم الله هو الثناء الذى يظهر على الألسن من بساتين القلوب، وأن الله تعالى خلق كل شىء وجعل فيه الحياة، فأعطاه العلم به فأفضاهم إلى القنوت، والقنوت هو الركود بين يديه، كل فى مقامه الذى أقامه فيه ثم جعلهم أهل صفوته، وخاص أهل قربته، ليكون متقلبه فى كل أمر إلى الله تعالى ولله تعالى»[1].

وواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من العلم تتصل - عند الحكيم الترمذى - اتصالا قويا بالله سبحانه وتعالى وعبادته ومعرفته. وقد نجد هذا التقسيم الثلاثى عند الحكيم فى موضع آخر أكثر وضوحا. يقول الحكيم: «فالعلم عندنا ثلاثة أنواع: نوع منها الحلال والحرام، ونوع ثان: الحكمة، ونوع ثالث: المعرفة. وما وراء ذلك محجوب عن الخلق»[2].

ومن أمثلة هذه التقسيمات: «العلم ثلاثة: آية محكمة، وسنة قائمة، وفريضة عادلة». وقد وجدنا العلم فى تحصيلنا على ثلاثة أنواع: نوع منها الحلال والحرام، وهو علم أحكام هذه الدار، ونوع منها علم أحكام الآخرة، وهو علم الباطن، ونوع منها على أحكام الله تعالى فى خلقه فى الدارين»[3].

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٤٨.

(٢) الحكيم الترمذى «أنواع العلوم» مخطوط ص٢٧ والأكياس ص١٣٨.

(٣) الحكيم الترمذى «بيان العلم» ورقة ١٢.

وهناك تقسيم آخر جاء فيه «والعلم ثلاثة أنواع، نوع من علم الله وعلم أسمائه، والنوع الثانى علم التدبير، والثالث علم أمره ونهيه»[1].

ولا يفوتنا أن نذكر أن هناك قسمة ثنائية للعلم عند الحكيم جاء فيها: «أن العلم على وجهين علم مجانى، وعلم بثمن. فالعلم الظاهر مجانى، والعلم الباطن من طريق الإصابة لا يدرك إلا بثمن، وثمنه إصابة الصدق بالسعى القوى، وطريقه على العلم المجانى كالإيمان إنما يعطى مجانا من المعرفة والتوحيد»[2]. ولعل الحكيم قصد بالعلم المجانى ذلك النوع من المعارف النظرية التي تعرفها النفس دون مشقة البحث وعناء الاطلاع والتعلم. أما العلم بثمن فلعله قصد به ذلك العلم الذى يحصل لطالبه بالاكتساب والدرس والمجاهدة والمشقة ودوام السعى والطلب المستمر، وكأن العلم المجانى فطرى وإلهامى ولدنىٌّ من عند الله، والآخر على عكسه من حيث المصدر وكيفية الحصول بصرف النظر عن قيمة ونوعية هذين العلمين. وإن كان الحكيم جعل أحدهما مرادفا للعلم الظاهر والآخر مرادفا للعلم الباطن»[3].

وقد يلاحظ: «أنه رغم اختلاف التقسيم الثنائى عن التقسيم الثلاثى، إلا أنه يمكن رد هذا إلى ذاك بحيث يكون علم الظاهر علم الحلال والحرام لأنه يتناول الشريعة من الظاهر والخارج دون التعمق فى باطنها واستكناه ما بداخلها. كما يكون علم الباطن هو الحكمة بشقيها. حكمة فى العلم بالله وهى العليا، وحكمة فى العلم بأمور الله وصنعته وتدبيره»[4].

ومن استعراض هذه التقسيمات يتبين أن الحكيم الترمذى يسمى علم الظاهر أحيانا «علم الحلال والحرام» وأحيانا «علم هذه الدار» وأحيانا «العلم بأمر الله تعالى» وموضوعه: معرفة الأحكام الشرعية كما يقررها الفقهاء، وما يتصل بذلك. وكذلك علم الرواية للأحاديث.

أما علم الباطن فهو علم أحكام الآخرة أو هو الحكمة أو هو العلم بالله.

---

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص١٣٤.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١١٩.

(٣) راجع الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة علم الأولياء» ص٨١، ٨٢.

(٤) المصدر السابق ص٨٣.

أما النوع الثالث: فهـو أعلى الدرجات. هو علم أحكام الله تعالى فى خلقه فى الدارين أو علم المـعرفـة الذى هو الحـكمـة العليـا، أو هو العلم بتـدبيـر الله وربوبيته[1].

وهذه الأنواع الثلاثة للعلم تلتـقى مع أسس السلوك: الحق والعدل والصدق حيث إن الحق على الجوارح ومـوضوعه أعمال الأعـضاء الظاهرة أو علم الظاهر. والعدل على الـقلوب وموضوعـه الإنسان فى عقـيدته والغـاية التى يتجـه نحوها ويسعى إليـها. والصدق على الـعقول وموضـوعه الكون والإنسـان. فأنواع العلم الثلاثة هى موضوعات أسس السلوك الحق والعدل والصدق.

أصول السلوك

الحق

الحق هو الثابت الذى لا يسوغ إنكاره[2]. وهو لفظ كثيـر الورود فى القرآن الكريم. والمراد منه على سبيل التـعيين - يختلف باختلاف المـقام الذى وردت فيه الآيات. ومعناه العام لا يخلو من معنى الثبوت والمطابقة للواقع[3].

وأصل الحق: المطابقة والموافقة، كمطابقة رجل الباب فى حقه، لدورانه على الاستقامة[4].

ويذكـر الجرجـانى أن الحق: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقـوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك[5].

وفى الفلسفة يطلق الحق على الوجـود فى الأعيان، أو على الوجود الدائم، أو على مطابقة الحكم للواقع، ومطابقة الواقع له، أو على الواجب الوجود بذاته، أو على كل موجود خارجى. فواجب الوجود بذاته هو الحق المطلق[6].

---

(١) راجع الدكتور الجيوشى «الحكيم الترمذى دراسة لآثاره وأفكاره» ص٢٨١.

(٢) انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم جـ١ ص٢٢٧ والمعجم الفلسفى جـ١ ص٤٨١. ولسان العرب جـ٢ ص٩٤٠.

(٣) راجع: معجم ألفاظ القرآن الكريم جـ١ ص٢٧٧ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٤) انظر الفيروز آبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٢ ص٤٨٤.

(٥) راجع الجرجانى «التعريفات» ص٧٩ ط الحلبى.

(٦) انظر الدكتور جميل صليبا «المعجم الفلسفى» جـ١ ص٤٨١.

والفيروزآبادى يرى أن الحق يقال على أربعة أوجه:

الأول: يقال لموجد الشىء بحسب ما تقتضيه الحكمة. ولذلك قيل فى الله تعالى هو الحق.

الثانى: يقال للموجد - بفتح الجيم - بحسب ما تقتضيه الحكمة. ولذلك يقال: فعل الله تعالى كله حق. نحو قولنا: الموت حق، والبعث حق.

الثالث: الأعتقاد فى الشىء المطابق لما عليه ذلك فى نفسه كقولنا: اعتقاد فى البعث، والثواب، والعقاب، والجنة، والنار، حق.

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفى الوقت الذى يجب. كقولنا: فعلك، حق، وقولك حق[١].

تلك جملة من معانى كلمة حق لغة وأصطلاحا. ولا يهم الرسالة أن تتبع المعاجم بحثا واستقراء واستقصاء. فليس هذا من شأن هذه الدراسة، ويكفى أن نعرف أن الحق عند الحكيم الترمذى أصله: «البلوغ إلى حقائق الأشياء ودقائقها، وفعله السلطان والغلبة، وقلة الاكتراث بمن يعترض عليه، وضده الباطل»[٢].

ولا يمنع هذا الأصل من أن تطلق كلمة «الحق» عند الحكيم الترمذى على: الله، والقرآن، والإسلام، الرسالة، ومحمد ﷺ[٣]. ويستعمل الحكيم الترمذى فى كتابه «ختم الأولياء» عبارة «حق الله»[٤] غير مضافة. كان المعنى أن الحق: وسيط بين الله والإنسان، وهو بهذا المعنى يقابل الرحمة التى تدافع عن الإنسان أمام الله تعالى[٥].

والحق من كلام ابن عربى هو الله لا من حيث ذاته المجردة عن كل وصف ونسبة، بل من حيث ألوهيته للخلق[٦]. والحق هو الوجود والخير فى مقابل

(١) انظر الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٢ ص٤٨٤.

(٢) الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» فصل فى الحق ص٧٨.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص١٥٣، ١٥٤.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص١١٧.

(٥) انظر الدكتور عثمان إسماعيل يحيى «هامش ختم الأولياء» ص١١٧.

(٦) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص٣٣٩.

الباطل[1]. والحق عند ابن عربى بمعنى العدل[2] وبمعنى الشريعة[3]. فابن عربى يتابع الحكيم فى بعض ما أطلقت عليه كلمة «الحق». وقد تميز الحكيم بجعل الحق منهجا سلوكيا يبلغ بالإنسان إلى الحقائق والدقائق. وكان هذا الحق على الجوارح[4]، والجوارح سبع يكسب بها الإنسان الخير والمحبوب من الأعمال[5].

«والعبد أعطى سبع جوارح ظواهر. وقيل له: هن عنك أمانة، فأحفظهن ولا تستعملهن إلا فيما أذن لك فيه. فالعهد على كل جارحة. فما نهى عنه بالعين، وما نهى عنه باللسان، وما نهى عنه باليد، وما نهى عنه بالرجل، وما نهى عنه بالحلق، وما نهى عنه بالفرج، فإذا تركته يتعاطى سها عن النهى»[6]. فالحق عند الحكيم يتعلق بأعمال الجوارح - اللسان، والسمع، والبصر واليدان، والرجلان، والبطن، والفرج[7] - قبل كل شىء. وهذه الخاصية الأساسية فى تحديد معنى الحق عند الحكيم الترمذى فرقت بينه وبين الحق الاصطلاحى فى الأمور الآتية:

أولا: الغاية والعلة: للحق الاصطلاحى وجه «ميتافيزيقى» يعرض فيه للكشف عن العلة الأولى للكون، وعن صدور الموجودات عن هذه العلة، وعن النظام الذى تجرى عليه الحكمة فى صلة هذه المعلولات بالعلة الأولى فيه. فهو يصدر دائما عن الحقيقة الأولى الثابتة.

أما «الحق» عند الحكيم فهو لا يصدر عن علة، وإنما يتجه إلى غاية. وهو يبحث دائما عن الغاية أو الهدف الذى يتجه إليه العمل أو السلوك الإنسانى ليكون

---

(١) وانظر الدكتور عثمان إسماعيل يحيى «هامش ختم الأولياء» ص١١٧.
وابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٤ ص١٨٤. وانظر الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٣٣٨.
(٢) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٣ ص٣٣٧ وجـ٤ ص٢٤٢.
(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٣ ص٣٩٨.
(٤) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢ مخطوط الظاهرية.
(٥) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص٣.
(٦) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص٨٠.
(٧) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص١٥١.
الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص٤٣.

حقا أو صحيحا. وإذا كان هذا الهدف لا بد أن يعتمد على أصل. فهو إنما يعتمد على فكرة الثواب والعقاب فى الآخرة. فهو إنما يعنى فكرة العاقبة والحساب لا فكرة العلة والمصدر[1]. ولذلك يقول الحكيم الترمذى: «فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال، وضعت الحسنات فى كفة الحق»[2]. فالحق الميتافيزيقى يعنى بالمبدأ والمصدر. وأما الحق عند الحكيم الترمذى فهو يوجه السلوك نحو الغاية، والنظر إلى العاقبة.

ثانيا: الحق الميتافيزيقى «الجوهر والعرض» والحق الترمذى «الحكمة الخلقية». يحاول الحق الاصطلاحى أن يخلص دائما من الموجودات إلى علتها الأولى ومن الأعراض إلى الجوهر، ومن المتغير المتقلب إلى الثابت ومن الزائل إلى الباقى. يحاول أن يكشف عن الحق الثابت من الكون. أما الحق عند الحكيم فهو نوع من الحق الخلقى يحاول دائما أن يخلص من الباطل إلى الحق ومن الفاسد إلى الصحيح، ومن الضلال والخداع إلى الهدى واليقين. فهو يحاول دائما أن يجرد الأعمال الإنسانية من غاياتها الفاسدة الباطلة ليسير بها إلى غاياتها الصحيحة الحقة. هو يبحث دائما عن الحكمة الخلقية فى السلوك. وأما الحق الميتافيزيقى فهو يبحث عن الجوهر ليميزه عن غيره[3].

ثالثا: الموضوع حيث إن موضوع الحق الاصطلاحى هو الكون الميتافيزيقى بما يتصل به من نظام أو موجودات. أما موضوع الحق عند الحكيم الترمذى فهو أخلاقى الموضوع يعنى بالغاية الخلقية، وبالحكمة الخلقية، وبالناحية «السيكولوجية» من الإنسان. فالحق عند الحكيم هو نوع من التربية النفسية والخلقية. هو نوع من تحرى الصدق والصواب والعدل والتجافى عن الباطل والضلال والغرور[4].

وللحق عند الحكيم الترمذى معان ثلاثة: معنى بالنظر إلى موضوعه، ومعنى بالنظر إلى منهجه، ومعنى بالنظر إلى غايته.

أما المعنى الأول: فيحدده نظرنا إلى موضوعه. حيث إن موضوع الحق هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر. وأعمال الجوارح عند الحكيم هى كل ما يقوم به

---

(١) انظر عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٩٠.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢٠. مخطوط.

٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٩١.

) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٩٢.

الإنسان بأعضائه الظاهرية من قول أو فعل أو استماع. سواء فى ذلك ما يكون من أعمال العـادة أو العبادة أو ما يكون من الأوامر أو النواهـى، أو ما يكون فى تدبير الإنسان لأموره أو سلوكـه نحو نفسه أو فى تعرضه لأمـور غيره وسلوكه ازاءه، أو فى تعرضه لغـير الإنسان من المخلوقات. فالحق يتـخذ موضوعه أعمـال الأعضاء الظاهرة من الإنسان وهى ما يسميـها الترمذى بالجوارح[1] أو اعلم الظاهر، وعلم الظاهر هو أحد أنواع العلم عند الحكيم الترمذى - وهو علم الحلال الحرام أو علم الشريعة أو أعمال الجوارح، قـال الحكيم الترمذى: «والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم، فهم صنفان: صنف مـؤدون للأخبار ليس عندهم وراء هذا شىء من قوة الاسـتنباط ولا يجـوز له العمل بـشىء منه دون الفقـه فيه ولا الفـتيـا للخلق بذلك. والصنف الآخر تـفقهوا فـيه وتدبروا وطلبـوا معانيـه وتعرفوا ناسـخه من منسـوخه وتفقـدوا ألفاظه لـتباين المـعانى»[2]. فعلـم الظاهر عند الحكيم هو علم الحديث وعلم الفقه. ويعبر عنهـما الحكيم فى بعض مصنفاته بعلم الحلال والحرام أو بعلم الشريعة[3].

أما الصنـف الأول من علم الظاهر وهو الفقـه أو علم الشريعـة فإنه يتـخذ موضـوعه من أعمـال الجوارح وأعمـال الأعضاء الظاهرة من الإنـسان. بمعنى أنه يقتصر عـلى سلوك الإنسان فى عباداته نحو ربه ومعـاملاته نحو الناس ولا يتناول من ذلك إلا ما يكون مـوضوعـا للبحث الظاهر. والفقـه فى موضـوعاته هذه إنما يبحث عن الصحة والفساد فيما يقوم به الإنسان من أفعال أو ما يؤديه من أعمال. والصحة هذه مرهونة بـصحة الأركان والهيئات التى تتـصل دائما بالشكل الخارجى من العـمل. ولعل الفقـه حين يبـحث عن شروط الصـحة أو ينبـه على البطلان والفسـاد إنما يبحث عن ذلك فى الأوامر والعـبادات فحـسب. فهو يتناول العـبادة ليرسم أصح الصور فى كيفيـات أدائها، ولينبه عن الصور الفاسدة من ذلك. وهو يتناول المعـاملات ليـوضح لنا الصور الصـحيـحة ويحـذر من الصور البـاطلة فى ذلك[4].

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٧٨.
(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص١٤٢، ١٤٣.
(٣) انظر الحكيم فى «الأكياس» ص١٣٨ و «أنواع العلوم» ص٢٧ «وبيان العلم» ورقة ١٢.
(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٨٠.

وأما الصنف الثانى من علم الظاهر وهو الحديث أو نـقل الأخبار وروايتها. فإنه يدخل فى علم أعمال الجوارح عند الحكيم.

ولما كان مـوضوع الحق هو أعمـال الجوارح فإن أعـمال الجوارح تأخـذ عدة مجالات تنطلق منها لتبرز موضوع الحق. وإن الباحث ليجد ذلك واضحا.

- فى موقع الإنسان من العبادات. فقد اهتم الفـقه الإسلامى ببيان العبادات وما يجب لها وما يلزم نحوها.

- وفى موقف الإنسان من المجـتمع. وذلك واضح من اهتمام الفـقه بضبط معاملات الإنسان مع غيره من أفراد المجتمع.

- وفى موقف الإنسان من الاقتداء والانتمـاء، ولعل ناحية الاقتداء من أبرز النواحى فى موضوع أعمال الجوارح، حيث إن الاقتداء يدفع نحو التسامى والكمال، والوقار، والأدب، والحياء، والاحتشام.

والمعنى الثـانى من معانى الحق يحـدده النظر إلى منهجـه. ومنهج الحق فى السلوك عند الحكيم التـرمذى هو الاقـتداء والاقتـداء: اتباع القـرآن الكريم والسنة النبوية، واتباع إجماع العلماء[1].

والأصل فى الحق البلوغ إلى حقـائق الأشياء ودقائقـها[2]. لذلك كان الحق مجـموعة الشرائع والأوامـر الإلهية التى يرسمـها الله لعبـاده ليبين لهم بها حـقه نحوهم، وحقهم نحو بعضهم بعضـا، وحق كل منهم نحو نفسه. ليبلغ بها أكمل صورها ومنتهى غاياتها. فما رسمه الله من هذه النواحى فهو الحق، وما رسم على خلاف ذلك فهو الباطل. ولا يقوم «السلـوك» حتى يتحرى الإنسان هذا الحق تحريا صادقا دقـيقا، ثم يقوم به بعـد ذلك بعزم ويقين. وهذا التحـرى وهذا الإنفاذ هو الاتباع والاقتداء أو السمع والطاعة لله ولرسوله فى المنشط والمكره[3].

والاقتداء والاتبـاع يقوم على إخضاع الإرادة الخلـقية والعقليـة لما رسمه الله سبحانه وتعالى، والتحرى الدقيق لتعاليم الدين.

وأما المعنى الثالث من معنى الحق فيحـدده النظر إلى الغاية التى يتجه إليها، وإلى القيمـة التى تكمن وراء هذه الغاية. والطريق الصحـيح إلى الغاية هو الطريق

(١) راجع الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» ص٤٧. فصل رقم ١٨.

(٢) المصدر السابق ص٧٨. فصل رقم ١٤.

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص ١٨٥.

الذى أمرنا به شرعا، طريق العبادة، وقد فطن إلى ذلك ابن خلدون فى الفصل الذى عقده عن علم الكلام، وذهب إلى أن العبادة وبخاصة الصلاة إذا تمكنت من صاحبها جعلته يحس بالتجربة بين يدى الله، كما تجعله يشعر بوجوده. فإذا قام المسلم بأداء العبادات المفروضة على وجهها الصحيح من صلاة وزكاة وصوم وحج، أصبح حاملا لهذه القيمة «الحق» يحققها، ويدعو إليها، ويبشر بها، ويدافع عنها، وأصبح فعلا من أهل الحق[1].

والإنسان فى سلوكه فى أعمال الجوارح مقيد بأن يصدر عن الحق، وأن يهدف إلى الحق. وعلى مقدار ما يصيب من هذا الحق الذى يهدف إليه فى سلوكه يكون نصيبه من الحق. والغاية التى يهدف إليها الإنسان هى موافقة الحق. هذا الحق الذى فى عاقبة الأمور ونتائجها. فالعاقبة التى يتحراها الإنسان فى عمله أو فى سلوكه هى التى توفر فى سلوكه عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها، وإذا أخطأها فإنه لا يجنى فى سلوكه إلا الباطل[2].

والوصول إلى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه أو نحو المجتمع أو نحو السمو بالنفس هو الوصول إلى الحق. فالحق قيمة معيارية لوزن أعمال الإنسان. وهو غاية يهدف إليها الإنسان بأعماله. لذا يلزم أن يتحرى الإنسان هذه الغاية ليصل إليها، ولعل البحث يصل بنا إلى أن «المعتقدات مذ كانت داخلة فى دائرة القيم. وكان الحق الذى توصف به خاضعا للقيمة. أى يتسلسل فى سلم كله حق، ولكننا نجد فى هذا السلم حقا أعلى من حق آخر. فإن قلت: وهل الحق متغير حتى يكون بعضه أعلى من بعضه الآخر؟ قلنا: الحق إن كان خارجا عنا ثابتا، فهو غير متغير، ولكن الذى يتغير هو معرفتنا له، فبعضنا يصل إلى درجة من درجاته، أو مظهر من مظاهره، أو جانب من جوانبه. ويقف عند ذلك الحد لا يتعداه، ويعتقد أنه الحق كل الحق[3].

وسبق أن عرفنا أن المعنى الأول من معانى الحق يحدده النظر إلى موضوع الحق الذى هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر. وإن الباحث فى مؤلفات الحكيم

---

(١) راجع عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» ص٣٩٠ - ٤١٥. ط كتاب التحرير. وانظر الدكتور الأهوانى «القيم الروحية فى الإسلام» ص٧٥، ٧٦ ط المجلس بالقاهرة.

(٢) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٨٦.

(٣) راجع الدكتور الأهوانى «القيم الروحية فى الإسلام» ص٧١.

الترمذى يجد أنه كتب فى بعض موضوعات الحق ليبث قضايا السلوك والطريق إلى الله، ويغرسها فى النفوس؛ لأن الحق عند الحكيم يقـضى بالتمسك بأفعال الجوارح تمسكا لا يتطرق إليـه النقص ولا التفريط. والصـلاة هى أول أفعـال الجوارح التى يجب التمسك بها.

ولقد كان كتاب «الصلاة ومقاصدها» للحـكيم الترمذى يفسر مقاصد الصلاة فيبين حكمتها، وشأنها، ويفسر معانى أفعالها، وكلماتها، ويبين الحكمة فى تحديد موقيتـها وأعدادها. ثم يبين بعد ذلك ثمرتهـا. فهذه جميعا هى مـقاصد الصلاة. وهى تفسير جانب الحق فيها أو ما يدعو إليه الحق من التمسك بها وبهيئاتها[1].

والحكيم الترمذى إذ يفسر مقـاصد الصلاة لايرى أنها مظهر من مظاهر الحق فحـسب بل يرى كذلك أن الـصلاة وإن تكن من أفـعال الجوارح فـهى سلوك فى مـراحل الطريق. فالصـلاة من الصلة. وهى تصليـة العبـد بين يدى ربه تضرعـا وتخـشعـا وتذللا واسـتكانة وملقـا ورغبـا[2]. وقـد دعا الله الموحـدين إلى هذه الصلوات الخمس رحمة منه عليهم، وهيأ لهم فيها ألوان العبادة لينال العبد من كل قول أو فعل شيئا من عطاياه[3]. فالله سبحانه وتعالى قـد هيأ للعباد فعل الصلاة وقوفا بين يديه بالقلب، وتسليما للجوارح إليه. والعبد بين أمرين من ربه:

إحدهما: حكمه عليه فى الأحوال واقتضاؤه الرضا به.

وثانيهما: فعل يفعله العبد واقـتضاؤه تسليم النفس إليه فى ذلك الفعل وهو الأمر والنهى. فكلما ضاع واحد مـن هذين الأمرين - الإسلام والإيمان أو الرضا وتسليم النفس - بدده بهذه الصـلاة. فجعل صورتهـا على صورة أفعاله خـشوعا وخضوعـا وتسليما إليه نفسـا. وجعل ثمرتها إقباله علـيه، وجعل مثبوتهـا الرفعة والقربة منه، ومحلها الدخول على الله فى الحجب والإعراض عليه[4].

يقول الحكيم الترمذى فى صورة الصـلاة من بين الأفعال: وأما صورتها من الأفعال فـإنها وضعت إظهارا للعـبودية، وسببـا لتطهير الموحدين، وسـترا لمساوئ

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها».

(٣) المصدر السابق ص١١.

(٤) المصدر السابق ص٤١.

أعمالهم، فصورت أفعالها على أفعال العباد لتقابل تلك المساوئ فتسترها ليقدم غدا على ربه مستورا. قال تعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴿١١٤﴾ ﴾ [هود]. فالعبد إنما خلق ليكون له عبدا، كما خلق فيثاب على كونه هذا»[1].

والباحث فى شأن الصلاة وحكمتها عند شيخنا الحكيم الترمذى يجد أن ذلك يرجع إلى عدة أمور:

الأمر الأول: أن الحكيم ذهب إلى أن الصلاة هى إقبال العبد على الله وإقبال الله عليه[2]. وهذا الأمر يتصل بأرقى درجات العباد، والله يقبل على العبد حسب إقبال العبد على الله[3].

«فالصادقون إقبالهم فى صلاتهم على أفعال الصلاة وعلى تلاوتهم وتسابيحهم. والصديقون إقبالهم على معانى الأفعال ومعانى التلاوة والتسابيح والتحاميد. وخاصة الله من الصديقين إقبالهم على خالقهم. ثم إقبال الله عليه من حيث يقبل العبد عليه. فإذا انتصب قائما فإقبال العبد على قيوميته، وإذا كبر فإقباله على كبريائه، فإذا نزهه وأثنى عليه فإقباله على سيمات وجهه الكريم. فإذا تعوذ فإقباله على ركنه الشديد، فإذا تلى فإقباله على جوده وكرمه، فإذا ركع فإقباله على عظمته، فإذا سجد فإقباله على التعلق به. فإذا جثا على ركبتيه متشهدا فإقباله على صمديته»[4].

فبإقباله على قيوميته تثبيت قدمه فى مقامه بين يديه، وبإقباله على كبريائه يوجب له العفو والستر من وراء الكبرياء حتى يكون كبيرا فى قلوب الخلق على أعينهم وكبيرا عند أهل السماء. وإذا دخل ذلك الستر نال استجابة الدعاء، وبإقباله على سيمات وجهه يقطع عنه علائق النفس، وبإقباله على ركنه الشديد يكتنفه، وبإقباله على جوده يعطيه سخاوة النفس، وبإقباله على عظمته يحيى قلبه، وتعظم آماله، وتعلقه به يوجب له الأمان من سخطه ومن أهوال يوم القيامة، وبإقباله على

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص٢٢.
(٢) المصدر السابق ص٦.
(٣) المصدر السابق ص٦.
(٤) المصدر السابق ص٦.

صمديتـه يحتشى قلبه من الحياء والرحـمة، ويستغنى بالله عن الامتناء فـهذه ثمرة الإقبال من خاصة الله على الله فى صلاتهم «وأمـا ثمرة الصادقين فالوفاء لهم بكل ما وضع لهم فى الأقوال والأفعال من الرحمة وتكفير السيئات لأنها توبة العبد إلى الله»(١).

فالإقبال من العبد على الله ليس شأن العبـاد جميعا، ولكنه شأن الخاصة من الصديقين. وهم فى ذلك على درجات ثلاث:

قال الحكيم الترمذى: «وأما المقبلون على ربهم فى صلاتهم لا بصلاتهم فهم المقربون أهل جذبته خاصة، وهم أمام الصديـقين يسيرون إليه. والصديقون ساروا إليه على طـريق أهل اليقين، فهم مـشتـغلون بجلاله ومجـده وعظمتـه مصلين. والمجذوبون سيرهم إليه على طريق الصفة جذبا وتصفية فهم مشتغلون به فى جلاله وعظمته ومجده مصلين. فهم من مقام الأنبياء من الأذن والصديقون على الأفقية»(٢).

والأمر الثانى: أن الصلاة - عند الحكيم - مقام اعتذار العبد مما كسبت يداه، منتصبا لـربه فى صورة العبيد تذللا وتخشـعا، ويلقى بين يديه سلما، ويكف عن نفسه شهوة الجوارح سمعا وبصرا ومنطقـا وأخذا وعطاء. فيبدأ قيامه بالتكبير وهو التعظيم يريد بذلك أن يكون منه كفارة لما فرط منه من التصـغير بعبوديته. فإن الله تعالـى قال: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ... (١١٤) ﴾ [هود] فهـذا ذكر الأوقات. ثم قال: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ... (١١٤) ﴾ [هود] فالعبد ذو عيوب وذنوب فهـذه سيئاته. فـلا تذهب السيئات إلا حـسناته. وهى تلك الأحوال التى يتردد فيهـا من صلاته من لدن الأفتتاح إلى تحلله بالتسليم. وإنمـا تصير هذه حسنة بنيته ومراده، فكلما طهر وصفا مراده كان ذلك الفعل أحسن. فإذا فعل العبد فعلا من هذه الأفعال على غفلة منه كان هو كالسكران الذى يفعل أفعالا هو فى الظاهر محـسن لكن العاقل لا يعبـأ به لأنه يعلم أنه لا يعقل ما يصنع ولا إرادة له فـيه. وإنما يفعل فى سـكره على العادة، فلو مدح أو أثنى أو جـثا على ركـبة أو انحنى

(١) الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص٦.

(٢) المصدر السابق ص٣٦.

خضوعا لم يقع موقع العبـودية. فكذلك أهل الغفلة فى تقلبهم فى أحوال الصلاة قربت من تلك المنزلة. فالمتنبه يقوم ومراده الاعتذار مما فرط منه[1].

ويؤكد الحكيم الترمذى موضوع شأن الصلاة وحكمـتها من أنها مقام اعتذار فيقـول: «وكل صلاة هى توبة، وما بين الصلاتين غـفلة وجفوة وزلات وخطايا، فبالغفلة يبعـد من ربه. فإذا بعد أشر وبطر، لأنه يفتقد الخشـية والخوف، وبالجفوة يصيـر أجنبيـا، وبالزلة يسقط وينزلق قـدمه فـتنكسر، وبالخطايا يخـرج من المأمن فيـأسره العدو. فـأفعال الصـلاة مختلفـة على اختلاف الأحـوال التى جاءت من العبد. فبـالوقوف يخرج من الأباق لأنه لما انتشرت جوارحـه نقصت تلك العبودة وأبق من ربه، فإذا وقف بين يديه فقـد جمعها من الانتشار ووقف للعـبودة فخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولى والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبـر، وبالثناء يخـرج من الغـفلة. وبالتـلاوة يجـدد تسليـما للنفـس، وقبـولا للعهـد. وبالركوع يخرج من الجـفاء. وبالسـجود يخرج من الذنب، وبالانتـصاب للتشهد يخرج من الخسران، وبالسلام يخرج من الخطر العظيم[2].

والأمر الثـالـث: أن الصلاة ضـرب من المجاهدة. ويقـول الحكيم فى ذلك: «فأما شأن الصلاة من بين الأعمال. فإن الله تبارك اسمه خلق هذا الآدمى فاختاره على البرية، وعظم شأنه من قبل أن يخلقه، وهيـأ له داره مسكنا وخشاها بالرحمة والرضوان، وعظم أمله فى لقائه هناك فى داره، وجعل له جـوارح سبعا، يكسب بها الخـير والمحبوب من الأعـمال، وجعل القلب أميـرا على الجوارح، ووضع فى القلب كنوزه من المعرفـة، والعقل، والعلم، والذهن، الحـفظ، والفهم، والفطنة، والكياسـة. فهذه كلهـا كنوز الأميـر منها ينفق على جنوده وهى الجـوارح السبع، ووضع الشهوة فى جوفـه ومعدنها فى النفس والهواء موكـل بها. وجعل الجوارح السبع بمنزلة سبـعة من الغنم، ووكل العبد برعايتـها، ولكل شاة وادى لا رعى له إلا فى ذلك الوادى، فالراعى يرسل أغنامه. فإن تردى أحـد منها فى بئر أو جرى وانكسر سارع إليـه فأخرجه من ذلك البـئر الكبير فجـبر كسره وحمـله حتى يعود صحيحا كما كان»[3].

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص٨١.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص١٢.

(٣) راجع المصدر السابق ص٣.

فالصلاة إقبال العبد على ربه بقلبه وجميع جسده، قد وضؤ أطرافه، واستقبل أطرافه وجهته وأخذ زينته من ستر العورة. وإذا أقبل بجميع جوارحه وقد توضأ وستر العورة واستقبل الوجهة بقلبه كان فى الحكم جائزا ولكنه فى أعظم النقصان وإنما جاز فى الحكم لأنه ابتلاهم بخلقين عظيمين:

١- وساوس النفس. ٢- ووساوس الشيطان.

فالنفس توسوس بشهواتها، والشيطان بكيده وخدعه. فمن كان الغالب على قلبه النفس لم ينج من الوسوسة، وهو حديث النفس يحدث القلب ويستمع القلب إلى وسوستها ووسوسة شياطينها فعلية المجاهدة فى رد حديثها والتلهى عن ذلك والإقبال على ما هو فيه[1].

والحكيم الترمذى له رؤية فى قبول الصلاة تتصل بموضوع الحق عنده. والقبول عند الحكيم هو أن يصلى العبد صلاة تليق بحق الله، فإذا كان العمل لبقا كان مقبولا. والقبول على وجهين:

١- وجه منهما: أن العبد يصلى ويعمل سائر الطاعات وقلبه معلق بالله، ذاكر لله على الدوام.

٢- والوجه الآخر: أن العبد يعمل الأعمال على العادة والغفلة وينوى بها الطاعة»[2].

والناس فى الصلاة عند الحكيم على خمسة أحوال:

١- فمنهم من يصلى فينتقص من وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها.

٢- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها. وقد ضيع مجاهدة نفسه فى الوسوسة.

٣- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها، ومجاهدة نفسه فى شأن حديثها ووسوستها.

٤- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وحدودها بأركانها مشغولا بقلبه مع الله بحفظ هذه الحدود ومناجاته.

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها» ص٣٠.

(٢) المصدر السابق ص٣٤، ٣٥.

٥- ومنهم من يصلى محافظا على وضوئه ومواقيتها وأركانها وحدودها مشغولا بربه، قرير العين به، محفوظا عليه حدودها.

فهذه خمسة أصناف: فالأول: معاقب، والثانى محاسب، والثالث مكفر عنه بها، والرابع مثاب، والخامس مقرب[١].

والعباد فى شأن الصلاة أقسام. فمنهم من ينظر إليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الحق وهو أدنى الأقسام. ومنهم من ينظر إليها نظر من يدرك مقاصدها بعين العدل. وهو أرقى من الفريق السابق. ومنهم من ينظر إليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الصدق وهو أعلى الثلاثة وأقربهم إلى الله. غير أن القسم الأكبر من أفعال الصلاة وكلماتها ومواقيتها وأعدادها لا يستطاع فهم مقاصده إلا بعين الحق[٢]؛ ولهذا اعتبرت الصلاة مظهرا من مظاهر الحق.

العدل

إن الإسلام هو هدية الله إلى البشر ونعمته عليهم ورحمته لهم. وذلك بما احتوى من نظام. يقود الناس إلى كل آفاق الحق. وما اشتمل عليه من منهج يرسمه لهم، ويهديهم إلى عز الدنيا وكرامة الآخرة.

فطن المسلمون الأوائل إلى معنى الإسلام الصحيح، وأنه سيرة صالحة، وسلوك طيب على مقتضى ما أنزل عليهم فى القرآن الكريم مما أمر به، ونهى عنه. فلم يأخذوا الإسلام معنى مجردا أو عقيدة خالصة بغير عمل. وإذا رجعنا إلى الصدر الأول رأينا أن السيرة هى المقدمة على كل شىء. وبهذا يتفاضل مسلم على آخر إذ الكل فى العقيدة سواء، والكل فى الإيمان بالإله الواحد سواء. فلو اتخذنا العقيدة فقط معيارا للحكم على المسلم ما ارتفع مسلم على مسلم آخر، ولا سما عليه.

وليس الإسلام توحيدا - وما يتبع التوحيد من عبادة. ولكن الإسلام صلة بين العبد وربه. ولعل هذه الصلة هى الميزان الصحيح لسلوك المسلم. وهذا التحديد الدقيق لعلاقة الفرد بربه وبالمجتمع هو المسمى فى الإسلام «بالعدل»[٣].

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «الصلاة ومقاصدها»ص٣٤، ٣٥.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٩٥.

(٣) راجع الدكتور الأهوانى «القيم الروحية فى الإسلام» ص١٢٩ ط المجلس ١٣٨٢هـ.

ومن هنا جاء فى الدراسات الإسلامية: أن بعض المتكلمين فى القرن الثانى الهجرى لخصوا مبادئهم التى يفهمون بها الإسلام فى خمسة أصول على رأسها: «العدل» ولذلك سمى المعتزلة: أهل العدل والعدلية. وسموا كذلك: أهل العدل والتوحيد. إذا صرفنا النظر عن المبادئ الثلاثة الباقية: وهى المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وظل مبدأ العدل مقدما على التوحيد فترة طويلة من الزمن إلى أن انتهى الأمر فى الإلهيات إلى أن يكون نظرا مجردا مدرسيا، فقدموا التوحيد، وسموا هذا العلم باسمه، وأغفل العدل، ولم يشغل من المباحث إلا قدرا يسيرا»[1].

وإذا كنا ننظر إلى المسألة من زاوية القيم. فالاعتبار الأول هو الشخص الذى يحمل هذه القيم، ويسير بها فى الحياة. ومن هنا يمكن تقدير القيمة من جهة حاملها. هل يرتفع بها أو ينخفض؟ وهل ترفعه القيمة أو تهبط به؟ وهل يشعر بها وهو يحملها أو ينطق بها ألفاظا جوفاء لا يدرى معناها؟ والعدل لا يخرج فى ميزان القيم عن الأمور التى ذكرناها. فلا يوجد عدل مجرد عن صاحبه وإنما الإنسان حامل هذه القيمة على أكتافه ننظر إليه فى سيرته[2].

إن الأساس الأول من أسس السلوك عند الحكيم الترمذى هو الحق والحق على الجوارح. وضد الحق «الباطل» - وقد عرضنا لمعانى الحق عند الحكيم من حيث الموضوع والمنهج والغاية - يأتى بعد ذلك موضوع «العدل» والذى هو أساس أصيل من أصول السلوك عند الحكيم. والعدل على القلوب، وليس على الجوارح والعقول. وضده «الجور» وموضوعه «القلب» ثم يظهر بعد ذلك فى الأعمال.

والعدل ما قام فى النفوس أنه مستقيم[3]. ومادة «عدل» فى أصلها المادى إنما ترجع إلى «العدل» بالكسر. وهو نصف الحمل الذى يوضع على الدابة. وموازنة هذا العدل بنظيره فى الجانب الآخر من الدابة هو المعادلة أو العدل[4]. ويقال:

---

(١) راجع المصدر السابق ص١٣٠.

(٢) راجع المصدر السابق ص١٣٠.

(٣) انظر ابن منظور «لسان العرب» جـ٤ ص٢٨٣٨.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٤٢.

عدله، يعدله، وعادله: إذا وازنه فى المحمل أو ركب نظيره، وإذا كان يوازن العدل فى المحمل شيء آخر يوضع ليوازن وليستقيم به المحمل فهو عدل أى مثل ونظير. وعدل المحمل الدابة أو العدل هو وضعه عليها بحيث يستقيم ولا يسقط. فإذا قام متوازنا عليها فقد اعتدل أى استوى على ظهرها وثبت، فالعدل هو تسوية العدلين على الدابة، وكل ما استقام فوق الدابة فقد اعتدل على ظهرها، فالراكب يعتدل فوق ظهر دابته إذا قام واستقر، والمحمل يعتدل فوق ظهر الدابة إذا عدل عليها حتى يستقيم ويستوي، فالعدل بهذا المعنى هو الإقامة والاستقرار على أساس من المساواة والموازنة، أو هو نوع من الموازنة بين العدلين أو النظيرين ليستقرا ويقوما فى وضعيهما[١].

ومن هذه الموازنة المادية بين عدلى الحمل أتت الموازنة المعنوية فى الأمور فالعديل هو النظير إطلاقا[٢]. والعدل: القسط اللازم للاستواء. وهو استعمال الأمور فى مواضعها، وأوقاتها، ووجوهها ومقاديرها فى غير إسراف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير[٣].

ومن العدل أو التسوية المادية بين العدلين ليستقرا على ظهر الدابة أتت التسوية المعنوية للأمور بالتناسب بينهما. فاعتدال الحمل على الدابة هو التناسب بين عدليه. وهذا التناسب فى «كم» فكأن كل تناسب بعد ذلك «كم» أو «كيف» اعتدالا. لأن من شأنه أن يجعله قائما مستقرا على ظهر الدابة فكأن الاعتدال كذلك. والتناسب فى الأمور المعنوية من شأنه أن يقيمها ويسندها. فكأن الاعتدال أن يقوم معتدلا قائما لتناسب أجزائه فى «كم» أو كيف[٤].

وجاء أن العدل - بفتح العين - يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام كقوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا...(٩٥)﴾ [المائدة]. والعدل - بكسر العين - والعديل فيما يدرك بالحاسة. كالموزونات، والمعدودات، والمكيلات[٥]. والعدل مصدر بمعنى العدالة. وهو الاعتدال، والاستقامة، وهو الميل إلى الحق[٦].

---

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٤٣.

(٢) راجع المصدر السابق ص٢٤٣.

(٣) راجع الدكتور أبو بكر ذكرى «تاريخ النظريات الأخلاقية» ص٨٢.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص ٣٤٢.

(٥) راجع الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٤ ص٢٩ ومعجم ألفاظ القرآن جـ٢ ص١٩.

(٦) راجع الجرجانى «التعريفات» ص١٢٨.

وعند الحكيم الترمذى أن العدل ضده[1] الجور. والأصل فى مادة «جور» هو السقوط وعدم القيام[2]. ويقال: جار فلان عن الطريق يجور، جورا، فهو جائر. كأنه تركها وصار إلى جوارها. وقد جعل ذلك أصلا فى العدول عن كل حق. فبنى منه الجور[3].

على أنه يجدر أن نلحظ أن للعدل ضدا آخر هو «الظلم». والظلم هو: وضع الشىء فى غير موضعه المختص به إما بنقصان أو زيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه. والظلم يقال فى مجاوزة الحق ويقال فى الكثير والقليل[4].

وإذا كان للعدل ضد هو «الجور» وضد هو «الظلم» فإن الحكيم الترمذى جعل «الجور» ضدا للعدل. «وإذا افتقد العدل خلفه الجور»[5]. ويؤكد الحكيم ذلك بقوله: «فصل فى العدل وبدايته وقوف القلب على أمر الله تعالى وحقه وفعله الاستقامة وضدة الجور»[6]. وما جعل الحكيم ذلك إلا ليخصص معنى العدل تخصيصا ما. فالجور هو ضد العدل فى الاصطلاح. ولكنه ضد أخص من الضد الآخر وهو الظلم، فالظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة وإما بعدول عن وقته ومكانه:

- فإعطاء الحق ناقصا ظلم، وإعطاؤه زائدا ظلم أيضا. ولكن الجور هو إعطاء الحق ناقصا فحسب.

---

(١) الضد هو المخالف والمنافى. ويطلق على كل موجود فى الخارج مساوٍ قوته لموجود آخر ممانع له أو على موجود مشارك لموجود آخر فى الموضوع معاقب له بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به، لذلك قيل: إن الضدين صفتان مختلفتان تتعاقبان على موضوع واحد ولا تجتمعان كالسواد والبياض. وكما يكون التضاد بين الأشياء الموجودة فى الأعيان فكذلك يكون بين الأشياء المتصورة فى الأذهان. راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» جـ١ ص٧٥٤، ٧٥٥، وراجع الجرجانى فى «التعريفات» ص١٢٠.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٤٥.

(٣) انظر مجمع اللغة العربية «معجم ألفاظ القرآن الكريم» ط ص٢٢٤.

(٤) راجع الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٣ ص٥٤١، وراجع مجمع اللغة العربية «معجم ألفاظ القرآن الكريم» جـ١ ص٧٧٠.

(٥) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢.

(٦) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧١.

- والظلم فد يكون عن خطأ أو عدم تثبت أو اضطراب فى البصيرة. ولكن الجور لا يكون إلا عن دافع شخصى خاص وعن عمد وغرض. فالجائر يجور على حق غيره لنفسه وهو على علم بذلك.

والظلم كالعدل فى موضعه قد يكون شيئا بعيدا لا يتصل بالنفس وليس للإنسان مصلحة فيه، فالقاضى يحكم بين المتخاصمين فى جناية من الجنايات ولا ينشد غير العدل فيصيب أو يخطئ فيكون عادلا أو ظالما عن غير قصد. أما فى الجور فله مصلحة قريبة تحركه، ودافع نفسى، فيعطيها ويحيد عن الطريق ويعلم أنه إنما يعدل عن الحق. فالظلم قد يكون عن غير معرفة أو وعى. ولكن الجور على غير ذلك عن وعى وإدراك تام وفساد فى الضمير[1].

فالعنصر الأخلاقى فى الجور واضح بين أوضح منه فى مفهوم الظلم. فالدوافع النفسية والعمد، وفساد الضمير. كل هذه مخصصات مفهوم الجور ووجود العنصر الأخلاقى فى معنى الجور إنما يجعل الجور «ضدا» للعدل المطلق قبل كل شىء. فالعدل المطلق هو العدل الذى يحسن فى الفطرة بنفسه. ففساد الفطرة والضمير مع العمد وإطاعة دوافع النفس إنما هو هدم للفطرة السليمة التى يعتمد عليها العدل. وإذا كان الجور بعد ذلك ضدا للعدل الاصطلاحى فإنما هو ضد له تبعا. فضد العدل المطلق هو ضد العدل الاصطلاحى إلا أن يكون قد بنى على هذه النزعة الجائرة[2].

وبهذا نصل إلى أن تخصيص الحكيم الترمذى «الجور» ضدا «للعدل» دون غيره من الأضداد. إنما يدل على أنه أنما يقصد إلى تحديد معنى خاص دون غيره من المعانى. أما هذا المعنى فهو العدل المطلق الذى يدركه الإنسان بفطرته[3]. وهو فطرة متأصلة فى النفس الإنسانية[4]. يميزه الإنسان بغريزته.

والعدل - بهذا المعنى - عند الحكيم الترمذى مرحلة تالية بعد الحق من مراحل الانتقال من الجوارح إلى ميدان الحقيقة. وهو الاتجاه إلى أعمال القلوب دون الوقوف عند أعمال الجوارح.

---

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) راجع الحسينى المصدر السابق ص٢٤٩.

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٤٩.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٤٨.

والعدل بمفهـومه الاصطلاحى واللغوى عمل من أعـمال الظاهر والجوارح. وطوائف العلمـاء المختلفـة من غيـر أهل الحقـائق إنما يعرفـون العدل فـى حدوده الظاهرة وفى شكله الخـارجى. أما الـعدل عند الحكيم التـرمذى فـهو درجـة من درجات التـرقى النفسى التى يتقدم فـيها الإنسان، ومـقام من مقامـات القربة إلى الله[1]. ولعله لهـذا السـبب كانت بـدايته وقـوف القلب على أمـر الله سـبحـانه وتعالى[2]. فالأصل عند الحكيم هو القلب. فهـو مدار العدل، والعدل عنده على القلوب دون الجوارح[3].

«وإذا أتى ذكر القلوب والجـوارح فيجب أن ننبه إلى أن العدل عـند الترمذى الذى يعتمـد على أعمال القلوب دون أعمال الجـوارح- هو شىء آخر يختلف عن فكرة «أعـمال القلوب وأعـمال الجـوارح» عند المحاسـبى[4] الذى يعتـبر أول من استعمل هذا الاصطلاح. فأعمال القلوب والجـوارح عنده وعند الصوفية البصريين شىء آخر يخـتلف كل الاختـلاف عن فكرة العدل عند التـرمذى أو فكرة أعـمال القلوب والجوارح عنده»[5].

أعمال القلوب عند المحـاسبى نوع من أعمال الظاهر التى تدخل تحت شـعبة الحق عند الحكيم التـرمذى. غـير أن العضـو الذى يقوم بهـا وهو القلب ليس من الوضوح والظهور بحيث يهـتدى إلى أعماله فى يسر كما يهـتدى لأعمال الجوارح الظاهرة. فللقلب كـسب كما للجـوارح الظاهرة غيـر أن كسبـه يخفى على غـير البصير، فلا يمكن إدراكه إلا عن تأمل ومتابعة وتحر»[6].

ولذلك تتبع المحـاسبى هذه الأعمـال ليكشف عنها وليضـعها ضمن أعـمال الجوارح، فللقلب خائنة، كما للعين خائنة، وللنفس خدع تجرها إلى المحظور كما تجر الجـوارح أيضا. فإذا كـان الفقه قـد اتخذ موضـوعه أعمـال الجوارح الظاهرة

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٥٠.
(٢) راجع الحكيم الترمذى «كتاب معرفة الأسرار» ص٧١.
(٣) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢.
(٤) أبو عبد الله الحـارث بن أسد المحاسبى مـن علماء مشايخ القـوم بعلوم الظاهر وعلوم الإشارات وهو من أهل البصرة. مات ببغداد سنة ٢٢٣هـ.
(٥) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٥١.
(٦) راجع المصدر السابق ص٢٥١.

فأعـمال القلوب والجوارح عند المحـاسبى إنما تتـخذ موضـوعها: «أعـمال القلوب والأعـضاء البـاطنة لتتـبين منهـا ما يكون حـلالا أو حرامـا[1]؛ ولهذا كـان عند المحـاسبى: العـمل بحـركات القلوب فـى مطالعات الغـيـوب أشرف من العـمل بحركات الجوارح[2].

وأول أبواب العبـادات التفكر مع الزهادة فى المعاصى، فإن الفكرة تـفتح ما بعدها، وتحـسن لصاحبها مـعونتها، وهى أكـبر عبادة القلب وأبعـدها من سخط الرب. فالفكرة تعين على عبادة الباطن. وبها يقوى العبد على الظاهر»[3].

أما أعمال القلوب عند الحكيم الترمذى فهى تختلف عن ذلك كل الاختلاف فلم يكن يعنى ما ذهب إليه بعـضهم من استقصاء أعمـال القلوب، بل كان يعيب ذلك. ويقول: «قوم طلبـوا فى هذا السير الصدق من أنفسـهم ونظروا إلى عيوب النفس فى هذا الـطريق فظنوا أنهم بسـيـرهم يـنالون الوصـول إلى الله عـز وجل فجعلوا السـير ثمنا للوصول، والوصول ثوابا للسيـر. كما جعل العمـال أعمالهم ثمنا لنعـيم الجنة ونعيم الجنة ثوابا لأعـمالهم. فهـؤلاء السائرون يسـيرون إلى الله تعالى ويقـبضون الصـدق من أنفسـهم فى السير، وجـعلوا عيوب النـفس علمهم وحديثهم فبـقوا مع هذا الحديث، ومع الاستقصاء على أنفـسهم فى طلب العيوب واستخراج مكامنها تكايسا وتحذلقا فى الكلام فوقفوا فى ظلمة الاغتزار هذا علمهم ورأس مالهم»[4].

فأعمـال القلوب عند الحكيم الترمذى ليـست فى استقصاء عـيوب النفس، وجعل ذلك علمـا وكتـبا. إنما أعمـال القلوب شىء آخر. هو: بعث الحـياة فى القلب ونفخ الهداية فـيه لا تتبـعه وإحصـاء مداخل الشيطان إليـه، يقول الحكيم: «فصلاح القلب فى الأحـزان والهموم ودواؤه بمداومة الذكـر لله تعالى. فإذا وصل القلب إلى الله تعالى أحياه، فإذا أحياه حييت النفس بحياة القلب بنور الله تعالى. فكان القلب ميتا بشهواتها وأفراحها فلمـا راضها صاحبها ومنعها الأفراح، شكر له

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٥٢.

(٢) راجع السلمى «طبقات الصوفية» ص١٧.

(٣) راجع المحاسبى «المسائل فى أعمال القلوب والجـوارح» ص٦١ من كتاب فى التصوف والأخلاق نصوص ودراسات للدكتور عبد الفتاح بركة.

(٤) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٥٩.

ربه لانه فد جاهد فى الله حق جهاده، فهداه سبيله كما وعد فى تنزيله فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (٦٩)﴾ [العنكبوت]. فلما فتح له الباب مر سائرا إلى الله عز وجل بقلبه، فأتته العطايا نفقة الطريق حتى إذا وصل إليه أحياه بنوره فى القربة، وصار من المقربين فنال الفرح بالله من بعد أن كان فرحه بالدنيا والنفس وأحوالها، وصار وجيها عند الله عز وجل»[1].

فالحكيم الترمذى إنما يطلب الإيمان فى القلب ثم لا يضره بعد ذلك ما يأتى القلب. وأما المحاسبى فيحاسب القلب على أعماله وخطواته دون أن يهتم كثيرا بعقده أو إيمانه، فالترمذى أولا وآخرا لا يهتم بما يحدث: ما هو؟ وماذا يكون؟ ولكن الذى يعنيه. هو كيف يحدث ما يحدث؟. وأما المحاسبى فإنما يهتم بما يحدث لذاته ولا يعنيه - شأن مدرسة البصرة - تبين كيف يحدث ما يحدث[2].

ونخلص من هذا إلى أن الأصل عند الحكيم هو القلب. وهو مدار العدل. والعدل على القلوب دون الجوارح. ويترتب على هذه النتيجة أن الثواب والجزاء على قدر القلوب لا على قدر الأعمال.

«ومعنى ذلك أن مفهوم العدل عند الحكيم غير مفهوم العدل عند أهل الظاهر، فقد يغفر الله لعبد بفعل واحد بل بخلة واحدة جميع ذنوبه. وقد لا تضر الذنوب مهما كثرت مع قلب مؤمن. أما أهل الظاهر وأهل البصرة بوجه خاص فالحساب عندهم بالأعمال ومن الذنوب ما لا يغفر مهما يكن شأن القلب فعدل أهل الظاهر وعدل أهل البصرة غير عدل الترمذى، فالمغفرة عند الترمذى تكون بالعبودة، وقد تدرك هذه العبودة الإنسان فى آخر لحظة من حياته»[3].

فالأمر - عند الحكيم - ليس بكثرة الأعمال وتجنب السوء. الشأن فى صحة القلب. فكم من قليل العمل صحيح القلب فاز وشرف فى الآخرة. وكم من كثير العمل سقيم القلب خاب وغبن؛ وذلك لأن صحيح القلب قلبه مع الله. فإن أخطأ أو زل فبالمقدور الذى خرج من المسطور ثم خلاصه من ذلك توبته، وتوبته أن يزايله بجوارحه»[4].

(١) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص٣٦، ٣٧.
(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٥٣.
(٣) راجع المصدر السابق ص٢٥٣.
(٤) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٢٩.

والأساس الأصيل فى الموضوع هو العبودة، وهذه العبودة - كما يقول الحكيم - تكون عن المعرفة بالله وعن الهرب بالنفس والرهب بالقلب. فإذا كان الإنسان من أصحاب السعادة، فأصابه حظ من الخشية كشف عنه الغطاء، وشرح الصدر بالنور ولو لحظة. فإذا فعل فعلا فى هذا الوقت من أفعال العبودة ككلمة الإخلاص أو الهرب بالنفس غفر الله له»[1].

ولعله مما يحسن أن نشير إليه أن الحكيم الترمذى يفرق بين العبادة والعبودة فيقول: «العبودة رفض المشيئة لأن العبد لا مشيئة له، لأنه لا يملك ضرا ولا نفعا - وهكذا وصفه الله عز وجل فى تنزيله فقال: ﴿...عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴿٧٥﴾﴾ [النحل].

فالعبودة لرجل شخص بقلبه إلى تدبير ربه فذلت نفسه حين نظر إلى تدبير عالم حكيم جبار فى عظمته فنبذ مشيئته وراء ظهره، وراقب مشيئة الله عز وجل عند كل أمر بدا من غيب الملكوت فسلم له قلبا، ونفسا فاستوى ظاهره وباطنه. والعبادة امتهان الجسد للطاعة بحفظ الجوارح عن مساخطه، ويحافظ على فرائضه، ويتنقل بالصالح من الأعمال، فالعبودة امتهان القلب للخدمة وامتهانه كونه بين يديه مراقبا لتدبيره ومشيئاته»[2].

وإن الباحث فى مصنفات الحكيم الترمذى يجد أن الحكيم لم يقف عند هذا الحد من بيان العبودة. بل يضع لها أصلا من أصول (نوادر الأصول) فيقول: «الأصل الثامن والسبعون والمائتان (فى استكمال العبودية) عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لن يؤمن عبد حتى يكون هواه تبعا لما جئت به»[3]. فالذى جاء به رسول الله ﷺ عن الله هو العبودة التى لها خلقوا،

---

(١) الحكيم الترمذى «السلوك إلى رب العالمين» ص٥ مخطوط.

(٢) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٢٢، ٢٣ مخطوط بلدية الإسكندرية.

(٣) - أخرجه الخطيب فى تاريخه ٤/٣٦٩ من رواية عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا.

- والبغوى فى شرح السنة ١/٢١٣ وعقب بالهامش: إسناده ضعيف لضعف نعيم بن حماد.

وعزاه الهندى فى كنز العمال ١/٢١٧ للحكيم وعزاه للحكيم أبو نصر السجزى فى الإبانة وقال: حسن غريب. =

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ (٥٦)﴾ [الذاريات] وقال: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (١٠٢)﴾ [الأنعام] فالعبودة فى ترك الهوى، واتباع ما جاء به فكل امرئ اجتمع فيه هذه الخصال الست فقد استكمل العبودة: الحق، والصواب، والعدل، والصدق، والأدب، والبهاء»[1].

بعد هذا نعود إلى العدل عند الحكيم الترمذى فنجد أنه هو: التصوف والحكمة. أو هو الإيمان واليقين. هو ناحية تعمد إلى الباطن أكثر مما تعمد إلى الظاهر وتهدف نحو الحقيقة الباطنة دون الشكل الخارجى، وتعتمد على الإنسان نفسه أو على الجانب الذاتى فيه؛ ولذلك كان العدل على القلوب، والقلوب هى موضع الإيمان والاطمئنان والهداية[2]. والعدل أن يكون قلب الإنسان فى إصابة الحق، والعمل به لا يميل إلى النفس. وأما الصدق فى العدل فأن يرمى الإنسان ببصر قلبه إلى موضع المشاهدة»[3].

وإذا كان العدل عند الحكيم الترمذى على القلوب. فإن معنا يتكون من أسس ثلاثة: أعمال القلوب وأعمال الجوارح، والوجدان الدينى، والحكمة.

١ - **أعمال القلوب وأعمال الجوارح**: العدل على القلوب، ثم يكون بعد ذلك فى الأعمال. فإذا افتقد العدل من الأعمال خلفه الجور. فموضوع العدل القلب وأثره فى الأعمال. وهناك أعمال تجرى على الجوارح الظاهرة للإنسان.

=-وأورده التبريزى فى كتاب «الإيمان» باب الاعتصام بالكتاب والسنة ١/ ٥٩ وقال عن ابن عمر رواه فى شرح السنة. وقال النووى فى أربعينه: هذا حديث صحيح رويناه فى كتاب الحجة بإسناد صحيح.

- وأشار إليه ابن حجر فى فتح البارى ١٣/ ٢٨٩ وعزاه لأبى هريرة وقال: أخرجه الحسن بن سفيان وغيره ورجاله ثقات وقد صححه النووى فى آخر الأربعين.

- وأورده ابن رجب فى «جامع العلوم» ص٤٩٦ عن أبى محمد عبد الله بن عمرو بن العاص رفعه. وذكر الحديث، وقال النووى: حديث حسن صحيح رويناه فى كتاب الحج بإسناد صحيح.

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٤٠٥.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٥٦.

(٣) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٤٠٥.

- وقد عـرضنا أمثلة لـهذه الأعمـال ونحن نعرض لموضـوع الحق - وهناك أعمال أخـرى تجرى على القلوب. ومما يجرى على القلوب النية. فـالنية عمل من أعمال القلب يحمل الجوارح على أن تؤدى العمل الذى يناسبها.

«ومقر النية فى القلب. ولئن كان للقلب أعمـال أخرى غير النية. فإنما النية هذه هى التى يعنيها الترمذى بكلمة العدل دون بقية أعمال القلب. ولئن كان للنية أنواع منها الطيب ومنها الخبيث. فإنما يعنى التـرمذى بكلمة العدل النية الطيبة دون غيرها»[1] ولهذا كان فعل النية: التحرك لمرضاة الله»[2] والنية حقيقة ذات طرفين:

أما طرفها الأول: فيتصل بالدافع الذى يحـمل الإنسان على إتيان عمل من الأعمال. ويدفعه إلى العمل دفعا، ويحفزه إليه حفزا.

وأما طرفها الآخر: فيتصل بالغاية التى يهدف إليها هذا العمل وبالقصد الذى يسير نحوه، ويؤثر فى فاعلية الفاعل للشىء. والغائية هذه هى التى تعطى السلوك صفة الخير أو الشر، أو صفة القبح أو الجمال[3]، والدافع إما أن يكون داخليا ذاتيا يأتى من الإنسان نفـسه ويعبـر عن محتواه الداخلـى وبنائه الذاتى. وإما أن يكون خارجيا يأتى من صوت الواجب أو العرف أو المجتمع.

فالأول يكون فيـه الإنسان حرا مـختارا لما يأتـى به لا يدفعه إلى ذلك غـير وجدانه وعقله ورغبته.

والآخر يكون الإنسان فيـه مدفوعا تحت ضغط من الضـغوط التى يحس بها من خارج نفسه، مما يحيط به[4].

والغاية التى يتحراها الإنسان غايات مخـتلفة فالعدل يختار للنية من بين هذه الدوافع والغـايات. فالإنسان الذى يعـادل بين أموره ليـختار الأمـثل والأوفق إنما

(١) الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٣٧.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٣.

(٣) راجع المصدر السـابق ص٢٣٧ وانظر الدكتور منصـور رجب فى «تأملات فى فلسفـة الأخلاق» ص١٩٠.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٣٨ وسلسلة مفاهيم إسلامية ص٢٥ ط باكستان.

يعادل عن نوع الحرية فى الاختيار. ثم هو بعد ذلك يعدل فى غايته بين نفسه وما تدفعه إليه، وبين بقية الغايات الأخرى.

فالعدل هو تخير فى الغاية، يميل نحو الأقصد والأمثل. ثم هو بعد ذلك تحرر من كل الدوافع غير الذاتى منها[١].

فالعدل إذن هو فيصل فى الدوافع بين الذاتى والخارجى. وهو إذ يفصل بين النوعين إنما يعدل إلى النوع الذاتى، فالعبرة فى كل الأعمال هى بالدوافع الذاتية بما يجرى فى القلب من عزم ونية»[٢] بحيث يأتى الفعل صياغة حية وتعبيرا أمينا عن الدوافع والمقاصد كما ولدت ونمت فى داخل الذات فإن مارس الإنسان أفعاله ومواقفه على هذا الأساس كان الفعل يمثل حقيقة الذات الإنسانية وكان فاعله يستحق المجازاة عليه لأنه يمثل موقفه وإرادته.

والعدل كذلك فيصل فى الغايات. والحق وما يتصل به من علم الظاهر وأعمال الجوارح هو كذلك فيصل فى الأعمال غير أن الحق يعتمد فى الدوافع على الدوافع الخارجية ويدعو إلى امتثال الأوامر والنواهى[٣].

ومن هنا نصل إلى أن الحق والعدل متكاملان، ينشدان غاية واحدة. غير أن الحق يعتمد فى تحقيقها على الدوافع الخارجية. أما العدل فيعتمد على الدوافع الذاتية. وفى اتفاقهما يكون توافق أعمال القلوب مع أعمال الجوارح أو اتفاق النية مع العمل، وفى اختلافهما يكون تباين أعمال القلوب عن أعمال الجوارح، أو تباين ظاهر العمل وشكله عن روحه ونيته. والحق وهو الحدود التى تضبط العدل ضبطا قويا محكما لكيلا يحيد فى طريقه أو يضل عن غايته ولذلك كان فعل الحق السلطان والغلبة وقلة الاكتراث بمن يعترض عليه[٤] والعدل هو المعيار الذى يزن ظواهر الحق كى لا تنطوى على غير ما يجب أن تنطوى عليه من الدوافع[٥].

---

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٣٨.

(٢) راجع الحسينى المصدر السابق ص٢٣٨.

(٣) راجع الحسينى المصدر السابق ص٢٣٨.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧٨ وراجع أيضا الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٣٨.

(٥) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٣٩.

ويستفاد من هـذا: أن اتفاق أعمال القلوب وأعمال الجوارح وثبـاتهما يصل بالسالك إلى الاستـقامة التى فعلها: إقـامة أمر الله تعالى. والاستقـامة تقوم على العدل الذى هو على القلوب[1].

«وصلاح الجوارح قـائم على صلاح القلوب، وفساد الجوارح مـرتبط بفساد القلوب»[2].

٢- الوجدان الدينى: وإذا كانت أعمال القلوب وأعـمال الجوارح أساسا فى تكوين مـعنى العـدل. فـإن الوجـدان الديـنى أسـاس أصـيل من تلك الأسس. والوجدان مصدر وجد. تقول: وجـد المطلوب وجدانا: أصابه وأدركه. والوجدان عند الحكماء هو النفس وقواها الباطنة أو هو القوى البـاطنة من جهة ما هى وسيلة لإدراك الحياة الداخلية[3]. فالوجدانيات ما يكون مدركه بالحواس الباطنة[4].

ووفـقا لنزعـة العدل التى قـامت فى نفس الإنسـان فى جو من الحـرية فى الاختيار أصبح الإنسان إلى حد كبير هو الذى يحدد الحق.

ولا شك أن النية قد جعلت الدور الذى يقوم به الإنسان فى تبين الحق الذى يهدف إليه أكبر من ذلك الدور الذى يقوم به فى اتباع الحق الذى تدفع إليه سلطات خارجية[5].

والدور الذى يقوم به الإنسان فى تكوين النـية إزاء الأعمال الخارجية يـعتمد أساسا على:

١- المعرفة بالفعل وتصور أبعاده وغاياته.

٢- وجود الميل والرغـبة النفسـية لهذا الفـعل وحصول قناعـة ذاتية بتطابق الفعل مع غاية النفس ومراميها المطلوبة.

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧٤ فصل فى الاستقامة رقم٣٨.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٣٧.

(٣) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» جـ٢ ص٥٥٧.

(٤) الجرجانى «التعريفات» ص٢٢٣.

(٥) دكتور عبد المنعم الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص٢٦٤ ط بيروت.

٣- اتخاذ القرار الإرادى الحاسم بتحريك مختلف القوى الجسدية والفكرية والنفسية للشروع بالفعل[١].

هذا الدور هو ما يسميه العلماء بتكوين الضمير الإنسانى والأخلاقى والضمير استعداد نفسى لإدراك الحسن والقبيح من الأفعال مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية، ويطلق أيضا على الملكة التى تحدد موقف المرء إزاء سلوكه أو تتنبأ بما يترتب على هذا السلوك. فإن تضمن الضمير حكما على أفعال المستقبل كان صوتا داخليا آمرا أو ناهيا. وإن تضمن الضمير حكما على الأفعال الماضية كان مصحوبا باللذة أو الألم، أما اللذة فهى شعور الفاعل بالارتياح أى شعوره بأنه أتى عملا صالحا مطابقا للقواعد والمبادئ التى أقرها وسلم بخبرتها، وأما الألم فهو الشعور بالندم والتأنيب وهو ينشأ عن شعور الفاعل بأنه خالف ما يجب عليه فعله. وحرية الضمير هى العمل بما يوحى به الضمير فى المجال الدينى وغيره أو الشعور بالحرية فى اعتناق بعض الآراء والمعتقدات[٢].

وهذا الضمير إنما يتكون تحت تأثير دافع ذاتى هو «العدل» أو الرغبة فى تحقيق العدل سواء كان ذلك فى نزعة الإنسان الداخلية أو فى سلوكه الخارجى. وهذا العدل أو الدافع الذاتى الذى يدفع إلى تكوين الضمير الإنسانى أو الأخلاقى إنما هو نزعة ذات وجهين:

أما وجهها الأول: فهو وجدانى عاطفى.

وأما وجهها الآخر: فهو عقلى نظرى.

والوجدان هو القوة الأولى الباعثة على تكوين العدل فى النفس الإنسانية وهذا الوجدان الذى ينحو نحو العدل إن هو فى حقيقة الأمر إلا نزعات الإنسان نفسه قد خضعت لرقابة العدل أو تحكم فيها العدل أو قد أعمل الإنسان فيها العدل والقصد[٣].

(١) مفاهيم اسلامية «تنظيم السلوك الإنسانى» ص٢٨ ط الهند.
(٢) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» جـ١ ص٧٦٣، ٧٦٤.
(٣) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٣٩.

فالوجدان الإنسـاني في عنصره الأول «الذى قد خضع لرقـابة العدل إن هو إلا عدل بين الإنسان نفسه» وبين الحياة الخارجية التى يعيش فيها.

والوجدان الإنسانى فى عنصره الثانى «الذى قد تحكم فيه العدل» إن هو إلا عدل بين الإنسان نفسه وبين المجتمع الذى يعيش فيه، فهو عدل بين الإنسان وبين غيره.

والوجدان الإنسـانى فى عنصره الثالث «الذى خـضعت فيه النزعـات لرقابة اعمل الإنسان فيها العدل «هو عدل بين الإنسان نفسه وبين الله»[١].

والعلمـاء البـاحـثـون يرون أن العـدل بين الإنسـان وبين الله هو عـدل ذو ناحيتين:

أما الناحية الأولى:فهى عدل بين نفس الإنسان وبين أوامر الله وتعاليمه[٢]. وهذا العدل مـا يعبـر عنه الحكيم بقوله: «هو وقـوف القلب على أمـر الله تعالى وحقه»[٣].

والناحـية الثانـية: هى عدل بين نفس الإنـسان وبين الله. وهو ما عـبر عنه الحكيم بقوله: «والعـدل أن يكون ظاهره وباطنه واحدا»[٤]. وقال فى: «فصل فى ذكر من يكون ظاهره وباطنه واحدا»: وإذا كان العبد لواحد فيكون باطنه وظاهره لواحد»[٥].

أما الناحـية الأولى: فهى إيثـار لأوامر الله ونواهيه علـى نزعة النفس وهذه الأوامر والنواهى هى صورة من العبادة والطاعة، وصورة من الزهد والتقوى.

وأما الناحية الثانية: فهى إيثار لجانب الله على النفس الإنسانية وهى نوع من الحب الإلهى وهى نوع من العاطفة الدينية القوية نحو الله تجعل الإنسان ينخلع عن نفسه، فهى عدل عن النفس الإنسانية إلى جانب الله[٦].

قـال الحكيم التـرمذى: «والذين راضـو أنفـسهم وأدبوها حـتى تخلقـوا بأخلاق الـكرام، فثوابـهم من القربة، فـتح الله تعالى لقلوبهم طريـقا إلى الله

(١) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٣٩، ٢٤٠ بتصرف واختصار.
(٢) راجع المصدر السابق ص٢٤٠.
(٣) راجع الحكيم الترمذى معرفة الأسرار» ص٧١.
(٤) راجع المصدر السابق ص٥٠ فصل رقم ٣٤.
(٥) راجع المصدر السابق ص٥١ فصل رقم ٣٧.
(٦) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٤٠.

تعالى، حتى أشرفت الأنوار فى صدورهم وعلموا من الله ما لم يعلمه المجتهدون»[1].

وإذا كان الوجدان هو القوة الباعثة فى النفس الإنسانية، فإن هذا الوجدان:

- الذى خضع لرقابة «العدل».
- والذى تحكم فيه «العدل».

والذى خضعت فيه النزعات لرقابة أعمل الإنسان فيها «العدل».

هذا الوجدان بعناصره الثلاثة نزعة مثالية[2]، تنبعث عن عاطفة قوية تكون وجهتها فى العنصر الأول نحو حب الكمال الإنسانى والسمو بالشخصية[3] حيث إن الشخصية الإسلامية تملك مقياسا واضحا للسلوك وهو مرضاة الله، فالمسلم الملتزم لا يسلك سلوكا عشوائيا غير موزون، بل يضع كل فعل وموقف فى ميزان الأعمال قبل أن يقدم عليه، فإن وجده عملا متطابقا مع مرضاة الله متسقا مع منهج الحق والخير أجاز لنفسه الإقدام عليه والشروع بتنفيذه»[4].

«وتكون وجهتها فى العنصر الثانى نحو حب الناس، وتكون جهتها فى العنصر الثالث نحو الله والعالم الغيبى وإيثاره بالحب»[5].

«فضمير الإنسان أو الوجدان الذى تنبعث عنه نزعة العدل فى الإنسان هو عاطفة قوية تكون نحو الدين أو الأخلاق، وهى ما يمكن أن يطلق عليها اسم «التصوف» من ناحية أنه تهذيب للنفس الإنسانية فى جميع نواحيها التى أثر الترمذى أن يطلق عليها اسم «العدل» التى تنطوى تحتها»[6].

٣- الحكمة: لقد سبق ونحن نعرض للدافع الذاتى الذى يدفع إلى تكوين الضمير الإنسانى أن ذكرنا أن هذا الدافع، إنما هو: نزعة ذات وجهين: الوجه الأول وجدانى - وقد انتهينا منه - والوجه الآخر عقلى نظرى، وهذا الوجه

(١) الحكيم الترمذى «آداب المريدين» ص٨٣.

(٢) المثالية فى علم الأخلاق هى القول أن فى الإنسان استعدادا فطريا يحمله على الاحتفاظ للمثل الأعلى بمكان ممتاز ومن أهم مبادئها تحكيم الضمير فى العمل الأخلاقى «دكتور صليبا» «المعجم الفلسفى» جـ٢ ص٣٣٩.

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٤٠.

(٤) راجع لجنة التأليف «الشخصية الإسلامية» ص٣١ ط الباكستان.

(٥) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٤٠.

(٦) راجع المصدر السابق.

العقلى النظرى إنما هو «الحكمـة»، والحكمة العلم والتفقه والفـهم والحكمة العدل والكلام الموافق للحق، وصواب الأمر وسداده، ووضع الشىء فى موضعه»[1].

ويقول الحكيم الـترمذى: «فـصل فى الحكمة وبدايتهـا: اطلاع القلب على أسرار الله تعـالى، وفعله قولا بتـمامه، مع إتقـان العمل الذى لا يحـتمله المزيد، ووضع الشىء فى موضعه»[2] والحكيم قسم الحكمة إلى:

- حكمة تتولد من كثرة التجارب.

- وحكمة تتولد من صفاء المعاملة. وهذه تدلك على الآخرة.

- وحكمة تـتولد من القرب والمشـاهدة، وأنها الحق لأهله، وهـذه الحكمة تدلك على التقـرب والصفات، ووجود بقربة الحق، وهى أعـلاها وأجلها، والتى تتولد من التـجربة تدلك على مصـالح الدنيا وهى أدناها، والثانيـة على الآخرة، والثالثة على الجود والحق ﴿ ... **أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ** (٢٥) ﴾[3] [النور].

فالعنصـر الأول فى «الحكمة» هو الحـرية العقلية التى تـنبعث عن استـقلال الذات استـقلالا عقليـا، فهى تجعل فى طيـاتها حرية النظر التى تنبـعث عن حرية الإرادة، والأصل فى العدل هو حـرية الاختيـار بين الطريقين. وهذا الاختـيار إنما ينبعث عـن نوع من الحرية، وهذه الحرية إنما تتـجلى بأجلى مظاهرها فى الناحـية العقليـة، فهى ميدان النظر والموازنة والتـحرى، أما الناحيـة الوجدانية فهى مـتأثرة بنزعة عاطفية. فعنصر الاسـتقلال الذاتى فى العدل وما يتصل به من حرية الإرادة إنما يرجع لناحـية النظر العـقلى الحر التى يقـوم عليهـا العنصر الأول من عـناصر الحكمة، فالعدل إنما يكتسب صفته الذاتية الحرة منها[4].

والعنصر الثانى الذى يوجـد فى طى الحكمة. أن كل نزعة وجدانية عـاطفية إنما تنتهى إلى نوع من الوضع العقلى النظرى أو بعبارة أخرى: أن كل تجربة نفسية إنما تنتهى إلى نوع من الوعى العقلى.

(١) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» جـ١ ص٤٩١.

(٢) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧٠.

(٣) الحكيم الترمذى «المصدر السـابق» ص٨٥.

(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٤١.

فالحكمة بهذا المعنى هى ظاهرة عقلية لناحية الوجدان التى تكمن فى نزعة العدل فعدل الإنسان بين نفسه وعدله بين الله إنما يظهر تارة فى صورة وجدانية هى نوع من العاطفة الدينية أو التصوف أو الأخلاق ثم يظهر صدى هذه العاطفة آخر الأمر فى ناحية عقلية تكون صدى نزعة الإيثار فى الإنسان وحبه لجانب السمو والكمال فى النفس الإنسانية ولجانب الذات الإلهية فى الكون، فالحكمة بهذا الاعتبار هى صدى الجانب الصوفى الوجدانى فى نزعة العدل[1].

والعنصر الثالث الذى يوجد فى طى الحكمة يختلف عن العنصرين السابقين، ذلك أن الحكمة تنطوى كذلك على العدل إلى جانب الحق أو العلم التوقيفى، فالحكمة وإن كانت تقوم على حرية النظر والإرادة إلا أنها لابد أن تنتهى آخر الأمر إلى موافقة الشريعة والوحى الإلهى، والحرية التى تنطوى عليها الحكمة إنما تخضع فى آخر الأمر لهذا التوجيه الذى يسير بها نحو ناحية الحق[2].

وللحكمة عند الحكيم الترمذى موضوعات:

أما الموضوع الأول: فينصرف إلى النظر فى الكون «فلما أتاهم من الحكمة العليا عاينوا ما فى الملكوت بأبصار القلوب فصارت تلك المعاينة بصيرة للنفوس»[3].

وأما الموضوع الثانى: فينصرف إلى الإنسان فينتهى إلى النظرة الخلقية. وفى هذا يقول الحكيم الترمذى: «قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴿١٢﴾﴾ [لقمان] فالحكمة لخاصة الله تعالى، وإنما صاروا خاصته لأنهم جاهدوا نفوسهم فى الله حق جهاده، فأخلوا صدورهم من حب النفس وشهواتها، فاستوجبوا الرحمة، وأمدوا بالنور فى صدورهم طالعوا الحكمة بعيون القلوب»[4].

وبعد .. فإن أعمال القلوب وأعمال الجوارح، والوجدان الدينى والحكمة: أركان وأسس يتكون منها العدل الذى هو على القلوب عند الحكيم الترمذى، وقد

---

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٤١.
(٢) راجع المصدر السابق ص٢٤١.
(٣) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٣٩.
(٤) الحكيم الترمذى «إثبات العلل» مخطوط ص١٣٧.

وضح للباحث من دراسة هذه الأسس أن العدل هو القـوة الذاتية الحرة فى الإنسان التى تسير بأعماله نحو ناحية الحق الذى هو على الجوارح.

والعدل من ناحـية أخرى هو المعـيار الذى به يحكم على أعـمال الناس إذا كانت فى جـانب الحق أو مالت عنه؛ ولذلك جـعل الحكيم الترمـذى العدل على القلوب وموضـوع العدل هو مـا يعرف بأعمـال القلوب والتى تتحـرك من خلال مقـومات - الإيمـان - العاطفـة الإيمانيـة - الإرادة الملتزمـة - المقياس الإيـمانى للسلوك فـتلك الركائز القائمـة على أساس الإيمـان بالله والارتباط به تتـفاعل مع بعضـها لتكون المخطط الهادف والحارس اليـقظ لتحديد الموقف السلوكى. حـينما تتـفاعل الدوافع والمحـفزات والغـرائز الواقفـة خلف الشخـصيـة. وعندما تحـتك بمثيـراتها ومنبهاتهـا ومواضع توجههـا فى المحيط فيكون موقع الإنسـان هو موقع القائد الذى يوجه الذات بكل مـافيها من نوازع واتجاهات وغرائز الوجـهة السلوكية التى تختارها الشخصية.

الصدق

الصـدق عند الحكيم الترمـذى أصل أصيل فى السلوك، وأسـاس متـين فى الطريق لابد أن يلـتزم به المـريد والسـالك. وقـد ذكر الحـكيم من الأسس: الحق «فجعله على الجـوارح، وذكر العدل فجعله على القلوب، أما «الصـدق فهو على العقول، وفى لسان الميزان به يتبين رجحـان الحسنات على السيئات، وإذا افتقد من عمل خلفه الكذب»[1].

ومادة «الـصدق» ترجع فى أصلهـا المادى إلى كلمة الصـدق، وهو الصلب المستـوى من الرماح، كامل المظهر والمخـبر، والذى ينجد فى الشـدة، ومن معنى النجدة فى الشدة أو الاعتماد عليه فى الشدة جاءت كلمة «الصدق» بمعنى الشدة أو لعل هذا المعنى هو السابق، وأتى منه بعد ذلك الصـدق، وصفا للرمح الذى ينجد فى الصدق أى الشدة[2].

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢.

(٢) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٨٢.

والصدق يتوقع منه عند الشدائد أن يكون كما هو مظهره صلبا مستقيما عونا على الشدائد وكـفئا لها وقاهرا، فـإذا كان كذلك فقـد صدق، فمصـادمة الشدائد بالصلابة والإقدام والمضى والثبات هو الصدق أو الاشتداد أو الشد عند الشدة[١].

والاشـتداد عند الـشدة والصـلابة وعـدم النكوص والمضى والثـبات وعـدم الالتواء هى صفات الكمال فى الصـدق من الرماح، وفى الصدق من الرجال أيضا فكأن رجلا صدقا إذا كان صلبا لا مغـمز فيه ولا التواء ولا نكوص ولا خور، ثم كان بعد ذلك رجل الشدة الذى يندب لها ويعتمـد عليه فيها؛ فالصدق من الرجال هو الشديد[٢].

والصدق: الثبت اللقاء، والصدق: الجـامع للأوصاف المحمودة، والصدق: الكامل من كل شىء[٣].

ومن هذا المعـانى جاء الصـدق الذى هو ضد الكذب، وهو مطابقـة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم، ومعنى ذلك أن لصدق الخبر شرطين:

أحدهما: مطابقته للواقع. وثانيهما: مطابقته لاعتقاد المتكلم فإذا كان الكلام مطابقا للواقع، ولم يكن مطـابقا لاعتقـاد المتكلم، أو كان مطابقا لاعتـقاد المتكلم ولم يكن مطابقـا للواقع، لم يكن تام الصـدق. فـالصدق التـام إذن هو المطابقـة للواقع والاعتقاد معا[٤].

ويذكر الفيروزآبادى: أن الصـدق: مطابقة القول الضمير والمخبـر عنه معا ومتى انخرم شـرط من ذلك لا يكون صدقا تـاما، بل إما لا يوصف بالصـدق، وأما أن لا يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب على نظرين مختلفين كقول الكافر من غير اعتقاد: محمـد رسول الله. فإن هذا يصح أن يقال صدق لكون المخـبر عنه كذلك. ويصح أن يقال: كـذب لمخالفة قوله ضـميره. وبالوجه الثـانى إكذاب الله تعالى المنافقـين حيث قالوا: إنك لرسول الله،فقال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ①﴾ [المنافقون][٥].

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٨٢.

(٢) راجع الحسينى «المصدر السابق» ص٢٨٢.

(٣) راجع ابن منظور «لسان العرب» جـ٤ ص٢٤١٨، ٢٤١٩.

(٤) انظر الدكتور جميل صليبا «المعجم الفلسفى» جـ١ ص٧٢٣.

(٥) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٣ ص٣٩٧.

والأصل فى الصدق هو: «مطابقة القول للحق مع مطابقته لضمير المخبر عنه «والغالب فيه أن يلتفت أولا إلى مطابقته لضمير المخبر عنه، وهذا هو المعنى الأول لكلمة الصدق. أما المعنى الثانى من معانى الصـدق فيذكره أبو البقاء فى كلياته إذ يزيد على معنى الصدق الذى هو مطابقة القول للحق نوعـين آخرين يلتفت فيهما إلى الإرادة والعزيمة فالصدق يكون فى الفـعل وذلك بالإقامة عليه والإتيان به، وترك الانصراف عنه قبل تمامه. وهذا هو صـدق الفعل، ويكون كذلك فى النية وهو العزم بالجزم والإقامة عليه حتى يبلغ الفعل، وذلك هو النوع الثانى من نوعى الصدق اللذين يلتفت إليهما أبو البقاء[1].

فالصـدق فى القول مجانبـة الكذب، والصدق فى الفعل إتيـانه وعدم الانصراف عنه قبل إتمامـه، والصدق فى النية العزم والثبـات حتى بلوغ الفعل والصدق فى الذاكرة قوتها على الحفظ[2].

وهناك معنى ثالث من معانى الـصدق هو ما يدور فى أوساط أهل السلوك حيث يرون: أن الصدق هو استواء السر والعلانية، وذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا وباطنا، سرا وعلانية، وتلك الاستـقامة بأن لا يخطر بباله إلا الله، فمن اتصف بهذا الوصف أى استوى عنده الجـهر والسر، وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا[3].

«فمنزلة الصدق من أعظم منازل القوم الذى نشأ منه جميع منازل السالكين وهو الطريق الأقوم الذى من لم يسر عليه فهو من المنقطعين الهالكين وبه تميز أهل النفاق من أهل الإيمان وسكان الجنان من أهل النيـران، وهو سيف الله فى أرضه الذى ما وضع على شيء إلا قطعه ولا واجه باطلا إلا أزاله وصـرعه، فهو روح الأعمال، ومحل الأحوال والحـامل على اقتحام الأهوال، والباب الذى دخل منه الواصلون إلى حضرة ذى الجلال»[4].

---

(١) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٨٤.

(٢) راجع الدكتور صليبا «المعجم الفلسفى» جـ١ ص٧٢٣.

(٣) انظر الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٣٨٤.

(٤) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٣ ص٣٩٨.

ويقول الحكيم الترمذى عن الصدق أنه: ما تعمله وبذل جهدك وموافقة العلم والعمل»[١] «وتحقيق السر، وتحقيق الأحوال، والقصد إلى الله بصدقه وتحقيقه من حيث علمك[٢] وبدايته الصواب، وفعله ألا يكره الموت، ولا يبالى فى كشف سر، والناس عنده فى الحق سواء»[٣] والصديق الذى يعبد الله بتلوين الأحوال، لا يقطعه عن الله قاطع[٤].

وفى هذه الكلمات نجد أن الحكيم الترمذى يضع الباحثين والدارسين أمام مقولة فى «الصدق» تؤكد ما ذهب إليه من أن الصدق ركن من أركان الدين[٥]، وأساس أصيل فى السلوك إلى الله تعالى، حيث يكون الصدق هو: العمل، وبذل الجهد، وموافقة العلم العمل، وتحقيق السر، وتحقيق الأحوال، والقصد إلى الله؛ ولذلك إذا افتقد الصدق من عمل خلفه «الكذب»[٦].

وقد يعجب الإنسان حينما يرى أحد الكاتبين يبعد به الفهم لنصوص كلام الترمذى - عن الصواب، فيروح يقول: «يكاد الصدق عند الترمذى يخلو تماما من كل معانى السلوك لولا ما يفهم من اعتباره الكذب ضدا له ،فالصدق عنده على العقول دون غيرها وهو إنما يعنى به مطابقة العلم للواقع مطابقة يكون الأصل فيها الإحاطة بالحق والانتهاء إليه لا صدق الضمير فى الأخبار، فهو يطلق الصدق بمعنى يكون نقيضه فيه الخطأ لا الكذب. وهو بهذا المعنى يضع الصدق فى موضع المعرفة النظرية مستقلا عن معنى السلوك الذى يغلب عليه فى اصطلاح غير الترمذى. والصدق هو العلم التام الكامل الذى لا مدخل للخطأ أو التمويه فيه، وليس الكمال والتمام عند الترمذى معنى من معانى السلوك في كلمة «الصدق» فالكمال هنا ليس كمال الإرادة فى البحث والجد والوصول إلى الصدق، ولكنه كمال الإحاطة بهذا الصدق. فالصدق إذن ليس جهدا ولا مجاهدة، ولكنه تصور وإحاطة ومعرفة وبهذا خرج الصدق من ميدان السلوك والأخلاق إلى ميدان المعرفة والعلم»[٧].

---

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٨.
(٢) المصدر السابق ص٥٧؛
(٣) المصدر السابق ص٧٠.
(٤) المصدر السابق ص٥٦.
(٥) راجع الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٢.
(٦) المصدر السابق ص٢.
(٧) انظر الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٨٧.

وكـان يمكن أن لا يعنى البـاحث بمثل هذه الكتـابات التى يعـوزها الفـهم الصحيـح لما رمى إليه الحكيم الترمذى. ولكن نظرا لاتصـالها بقضيـة السلوك كان علينا أن نعرض لهذه الأمـور التى نراها فى الطريق ونحن نسير فيه قدمـا، إحقاقا للحق، وبيانا لما يرشد إليه البحث.

وأول تعليل يقول به صاحب المقـولة السابقة - والتى يذكر فيـها أن الصدق عند الحكيم يكاد يخلو تماما من كل مـعانى السلوك - أن الصدق عند الحكيم على العقول دون غيرها».

وفات صاحبنا أن الحكيم الترمذى يقرر: أن الصدق إذا افتقد من عمل خلفه الكذب[1] فالأسـاس فى الصدق العـمل والسلوك الذى يقـوم على استواء الـسرية والعلانية، والقصد إلى الله، وتحقيق السر، وتحقيق الأحوال.

فالصدق عند الحكيم بهذه المعانى يشـمل صدق اللسان، والصدق فى النية، والإرادة، والصدق فى العزم على العمل، والصدق فى الوفاء بالعزم، والصدق فى مـقامـات الدين كالـصدق فى الخـوف، والرجاء والتـعظيم، والزهد، والرضـا، والتـوكل، والحب، وسائر هـذه الأمور فـإن هذه الأمور لهـا غـايات وحقـائق، والصادق المحقق من نال حقيقتها فعبد الله بتلوين الأحوال لا يقطعه عن الله قاطع[2].

ومما يلفت النظـر أن الحكيم التـرمـذى بعد أن ذكـر أضـداد الحق والعـدل والصدق من البـاطل والجور والكذب. قال: «وهذه الثـلاثة التى هى جند الهوى. فالنفس وعـاء الهوى المشتـملة عليه بأهل الغـرور تغريهم نفوسـهم بالهوى الوارد بالباطل والجور والكذب عليهم فى أمورهم، فالمغترون يقطعون أعمالهم بإصغائهم بآذان قلوبهم إلى نفوسهم وإلى ما يورد الهوى عليهم من هذه الثلاثة»[3].

فـأنت ترى أن الحكـيم بين أن «الكذب» الذى هو ضـــد «الصــدق» عنده، جندى من جند الهـوى، والنفس وعـاء الهـوى، والمغـترون يـقطعون أعـمـالهم بالإصغـاء إلى نفوســهم وإلى ما يورد الـهوى. «والهوى تحـريك النفس فى غـير مرضاة الله تعالى»[4].

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٦.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٣.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» فصل دقم ٨ ص٧٨.

ولا شك أن كل هذا يؤدى إلى أن الصدق الذى هو على العقول وضده الكذب يحمل معانى السلوك والأخلاق والسير إلى الله تعالى. «ومن رزق عقلا فاعتمل عقله فيما فتح له من الباب، فعقد قلبه على طاعة الناصح الرشيد وهو العقل الدال على الله تعالى، وعلى مراشد أموره فلم يزل العقل يمهد له، ويزين له، ويدبره بالأخلاق الكريمة، والأعمال السنية، والأفعال المرضية، والأقوال البهية، والإشارات الشهية، والمراتب العلية، حتى وقفه على حد الأمانة، فصار أمين الله تعالى فى أرضه بلغ سره، ومحل نجواه، ومعدن حكمته، وخزانة جوهره علت فى المرتبة وأقام بالباب يلازم الليل والنهار ولا يبرح مكانه، وأخذ من الحظوظ حظا صار عند الملك وجيها كلما شاء دخل عليه بلا إذان، وأينما شاء قعد فى مجالسه من الاقتراب والدنو، فائتمنه على خزائنه ووضع عنده تدبيره وأسراره، ونفذ حكمه فى ملكه، فيقسم عليه فيبر قسمه ويتمنى فيسعفه بمناه ويشاء ويريد فيمضى مشيئاته وإراداته، وهذا فى دار الدنيا، حتى إذا قدم عليه فياله من مقدم لا يحاط بوصفه من سروره بلقاء الله تعالى، وتمكنه من معالى الدرجات والمصير إلى الفردوس الأعلى[1].

وبعد هذا نعود إلى القضية التى أثارها صاحب المقولة السابقة من أن الصدق عند الحكيم يكاد يخلو تماما من كل معانى السلوك حيث استدل على دعواه - بعد ما ذكره من الدليل الأول - «أن الصدق هو العلم التام الكامل، وليس الكمال والتمام عند الترمذى معنى من معانى السلوك فى كلمة الصدق».

والحقيقة أن الباحث فى مصنفات الحكيم قد يندهش لهذه الجرأة التى دفعت بصاحبها أن يقول ما يقول فى أدق قضايا السلوك، وقد يكون من الواضح أن «الكمال عند الحكيم الترمذى يكون فى الظاهر، والتمام يكون فى الباطن، فإذا تم فى الباطن سيره إلى الله ووصل أعلى المنازل فقد تم. ثم ظهر على الأخلاق، وعلى الجوارح، ذلك فاستكمل فقيل: كامل»[2] فالتمام والكمال معنى من معانى السلوك فى الصدق عند الحكيم الترمذى.

والصادق يعرض على الله تعالى حين ينظر إليه، فإذا وقعت نظرته إليه أشرق لنظرته نور العمل، فازداد نورا، وازداد قلب العامل فى الأرض نورا، لأن الأعمال ترفع إلى الله تعالى، والنية فيه باقية وهى أصل العمل التى منها بدأ

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص٢٥٦، ٢٥٧.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٦٦ مخطوط بلدية الاسكندرية.

العـمل، فـمـضى العـمل إلى الله تعـالى وأصل العـمل باق فى القلب مـتـصل بالعمل، فإذا وقعت نظرة الله على العـمل فأشرق وازداد نورا خالصا، وتأدى ذلك إلى هذا الأصل فأشرق القلب بما تأدى من النور وهى النية، فـهذا شأن الصديقين والصادقين»[1].

«وعلم المعرفـة للصادقين مشرق نـيّر واضح. وهو المقتصد، يـشير إلى الله تعالى على مـدرجة الصدق فـى الفعل جهـدا وحذرا وحراسـة باكيا على نفـسه، يقتضى منها الصدق فى الفعل جهدا فى كل حركة وفعل وقول»[2].

ومما يذكر أن للصدق عند الحكيم الترمذى موضـوعات تشمل علوما كثيرة: يقتضينا المقام أن نعرض منها ما يتصل بالسلوك:

أما الموضوع الأول: من موضوعات الصدق، فهو «علم السمات» وقد سبق أن عرفـنا أن الصدق عند الحكيم: سلوك طريق الحـق وبذل الجهـد وتحقيق الـسر وتحقيق الأحوال، وعبادة الله بتلوين الأحوال، وهذا يؤدى إلى نتيجة هى «المعرفة» والمعرفة عند الحكيم سـفينة حمولتها اليـمنى أسرار الله وحمولتها اليـسرى سمات الله»[3].

وعلم أسـرار الله من العلوم الـتى تتـصل بالمعـرفـة عند الحكيم التـرمـذى والسمـات عند الحكيم الترمـذى وهى الأمثال العليـا، والأسماء الحـسنى جاء فى «نوادر الأصول»: وأثقال السمات حشـوها فى الأمثال والأسماء الحسنى[4]. وعلم السمات علم مكمل لعلم الألوهية، فالأمـثال العليا، والأسماء الحسنى هى الطريق إلى علم الذات أو علم الألوهية غير أن «علم السمات» يمتاز عن علم الألوهية بأن فيـه نزعة سلوكيـة ينطوى عليهـا وهذه النزعة السلوكيـة فى هذا العلم توضحـها القاعدة المشـهورة التى تقول: إن المعرفة بالفـضيلة هى إتيانها ومـزاولتها، فكذلك المعرفة بصفات الله والتحقق بعلم الألوهية هو التخلق بأخلاق الله[5].

---

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص٢٤٤.

(٢) الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص٢١٥.

(٣) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٣٣٠.

(٤) المصدر السابق ص٣٣٠.

(٥) راجع الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٢٧٦.

ويصل الباحثون من وراء هذا إلى أن «علم السمات أو علم الصفات» - والذى هو موضوع من موضوعات الصدق - علم ذو شعبتين:

أما الشعبة الأولى: فهى شعبة نظرية يغلب عليها علم الألوهية.

وأما الشعبة الثانية: فهى شعبة سلوكية يغلب عليها علم السمات أو الأسماء أو الصفات.

يقول الحكيم الترمذى: «**فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة وخزنتها للعباد فى الخزائن، وقسمها على أسمائه الحسنى وأمثاله العليا، فإذا أراد بعبد خيرا منحه منها خلقا ليدر عليه من ذلك الخلق، فعلا حسنا جميلا بهيا، فجبله فى بطن أمه على ذلك الخلق، وإذا لم يكن مجبولا بذلك الخلق فى بطن أمه قدر له علم ذلك وحسنه وبهاءه ليتخلق العبد بذلك، وتخلقه أن يحمل نفسه على فعل ذلك الخلق حتى تعتاد نفسه ذلك**[1].

فالعلم بالأسماء الحسنى أو بالأمثال العليا، أو علم السمات منه - كما يفهم من كلام الحكيم - ما يكون مجبولا، ومنه ما يكون مكتسبا.

أما المجبول: فيكون عن الحظوظ والمنن والمقادير.

وأما المكتسب: فيكون عن طريق العلم بالأسماء، فيعلم الاسم وحسنه وبهاءه ثم يتخلق به، ويحمل نفسه عليه، ويوضح الحكيم ذلك بقوله «ومن أشرق فى صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التى لذلك الاسم، هذا للمجبولين. ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلقه طهارة لصدره وقلبه، ومن دنس الخلق السيئ الذى هو ضد هذا الخلق، فإذا تطهر من سيئ الأخلاق لتخلقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكد شكر الله له ذلك، فوجد قلبه طريقا إلى ذلك الاسم؛ وذلك قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ** ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت] أحسن الله أخلاقه جهدا فكان الله معه بالتأييد والنصرة والعون حتى تمت المجاهدة فشكر الله له ذلك، فهداه السبيل إليه بأن كشف عنه السوء حتى أشرق فى صدره نور ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿**أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ... ﴿٦٢﴾**﴾ [النمل] وإذا كشف السوء صلح للخلافة فى دينه ووجب عليك طاعته[2].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٣٥٨، ٣٥٩.

(٢) الحكيم الترمذى المصدر السابق ص٣٥٩.

فعلم السمات أو علم الأمثال العليا من موضوعات الصدق «والعلم بأسمائه الحسنى، وانشـراح الصدر به، واستقـرار اليقين بذلك فى قلبـه فذلك الذى يورثه الخشية والحياء والأمل فيما لديه، وحسن الظن به فى النوائب».

«والعلماء بالله هم الذى انشرحت صدورهم بالعلم بأسـمائه الحسنى وأمثاله العليا فاستنارت قلوبهم»[1].

«ومن كل اسم من أسمـائه الحسنى أهدى الله إلى عبـاده ما وضع فى ذلك الاسم لأنه من أجلهم أخرج الأسماء إليهم»[2].

وأما الموضوع الثانى من موضوعات الصدق فهو «البصيرة أو صدق التأويل» ونحن قد عرفنا أن أركان الدين عند الحكيم التـرمذى هى «الحق والعدل والصدق» وفى حالة عـدم الوفاء بهذه الأركـان، تكون زلة العلماء، وميل الحكمـاء، وسوء التأويل. «فالمتأول لا يسوء تأويله إلا بعد مـا يخرج العلم من تلقاء نفسه»[3] فسوء التأويل يكون عن مجانبة الصدق وصدق التأويل يكون عن توافر الصدق»[4].

وبماذا يكون صدق التـأويل؟ يكون بتوافـر البصيـرة، والبصيـرة هى: «قوة للقلب منورة بنور القدس، منكشف حجابها بهـداية الحق، ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس الذى ترى به صور الأشياء وظواهرها»[5].

فعن طريق هذه البـصيرة يكون باطن الأشـياء لأهل المشاهدة مـعاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة. فالبصيرة هى الطريق للوصول إلى الباطن»[6].

قال الحكيم الترمذى فى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي... (١٠٨)﴾ [يوسف] لم يجـعل الدعاء إلى الله على بصـيرة إلا لتـابعى محمـد ﷺ. وتابعوه: من هاجر عما نهى الله عنـه، ونصر الحق فى كل موطن،

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٢٥.
(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص٢٨٢، ٢٨٣.
(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٦.
(٤) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٧٨.
(٥) الدكتور الحفنى «معجم مصطلحات الصوفية» ص٣٥.
(٦) انظر الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٧٩.

وكان له السبق، فهذا عبد قد رضى الله عنه، وأعطاه حبه فأحبه، فاحتدت بصيرته حتى انتهت إلى المقام بين يدى الله، فباطن الأشياء له معاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة»[1].

والبصيرة هذه تكون على درجات حيث تبدأ فى أصولها من علم القيافة، وعلم الحظ، وعلم النجوم، وعلم العيافة، وعلم الرؤيا. وجميع هذه العلوم تمهد للبصيرة فى غير ميدان الصدق.

يقول الحكيم الترمذى: «فعلم القيافة، وعلم الحظ، وعلم النجوم وعلم العيافة، وعلم الرؤيا، كلها علوم حق فى الأصل، وإنما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد ﷺ من علم الظاهر والباطن فظهر علم الظاهر فى العامة، وعلم الباطن فى الخاصة أولياء الله عز وجل»[2].

ويعلق أحد الباحثين على كلام الحكيم الترمذى فيقول: «وليس ذلك غريبا أن يكون الفرق بين هذه العلوم وبين البصيرة هو قوة ما جاء به محمد ﷺ، فالصدق هو مما اختصت به أمة محمد دون غيرها، فلا غرابة أن تختص فى منهجه بدرجة لم تيسر للأمم السابقة»[3].

وإذا كانت البصيرة هى درجة فى ترقى مناهج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات الأمم حتى تنتهى إلى الأمه التى اختصت بالصدق دون غيرها فهى كذلك درجة من درجات الترقى فى مناهج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات العباد أو وفق درجات العباد من العبادة. فالبذور الأولى للبصيرة نجدها فى الرؤيا الصالحة التى هى أولى درجات الحديث ثم لا تزال ترتقى حتى تصل إلى البصيرة»[4].

«والمحدث عند الحكيم على ثلاثة أنواع:

- محدث بالوحى وهو الذى يخفق على القلب بالروح.
- ويحدث فى المنام أمره على الأرواح إذا خرجت الأرواح من الأجساد كلموا.
- ومحدث فى اليقظة بالسكينة فيعقلوه ويعلموه»[5].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٣٥٥.

(٢) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٩٢ مخطوط المكتبة الأهلية بباريس.

(٣) الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٧٩.

(٤) راجع المصدر السابق ص٢٧٩.

(٥) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص١١٨.

وإذا كنا عرضنا لموضوعين من موضوعات الصدق وهما: علم السمات والبصيرة، وهما من الموضوعات التى تتصل بالسلوك، فإن موضوعات أخرى للصدق تتصل بالمعرفة كعلم الأسرار وعلم الفراسة وغيرهما.

وإذا كان المقام دفع بنا لأن نرتاد رياض معانى الصدق وموضوعاته فإنه يجدر بالباحث أن يعرف أن للصدق عند الحكيم درجات، منها:

- درجة الصادقين، والصادقون هم الذين صدقوا فى الأشياء بظاهرهم وباطنهم»[1].

- ودرجة الصديقين، والصديقون هم الذين يعبدون الله بتلوين الأحوال، لا يقطعهم عن الله قاطع[2]، يقعون من الله تعالى وبتحريك من إشاراته. وجميع أحكامه تكون عندهم من غير أرتياد مستغنين عن الدليل»[3].

وقال قائل للحكيم الترمذى: وما طريق العباد إلى الله؟ قال: إن الله تبارك وتعالى أسمه، دعا الخلق على ضربين: فوصف الدنيا فى تنزيله وذمها، وضرب لها مثلا كى يفقهوا حالها. فقال: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢٤)﴾ [يونس] ففصلها بيانا وذما ثم دعاهم على أثر ذلك فقال: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلامِ... (٢٥)﴾ [يونس] ووصف دار السلام هنا وفى سائر السورة وشوقهم إليها، فهذه دعوة ثم دعاهم دعوة فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ... (٢٤)﴾ [الأنفال] فأهل اليقين قد حييت قلوبهم به لما أجابوه صدقا، فهذان طريقان للعباد إلى الله:

- طريق مع الالتفات إلى الثواب والعقاب وفيه مشغلة عظيمة.

- والطريق الأعظم طريق العباد إليه مستقيما من غير تلوية ولا تعريج على شىء حتى يكون به تعلقه مستمسكا بالعروة الوثقى لا انفصام لها»[4].

---

(١) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٦.

(٢) راجع المصدر السابق ص٥٦، ٨٠.

(٣) راجع المصدر السابق ص٦٨.

(٤) الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص٣٧، ٣٨.

وإذا كان الحكيم الترمذى قد اتخذ الصدق أساسا من أسس السلوك، وكان عنده ركنا من أركان الدين التى تقوم على الحق والعدل والصدق، فإننا نجد أن شيخا من أهل السلوك كان معاصرا للحكيم قد تناول الصدق ورسم له اصطلاحا خاصا، هذا الشيخ هو: أبو سعيد الخراز[1] الذى ولد فى أوائل القرن الثالث الهجرى تقريبا وتوفى سنة تسع وسبعين ومائتين[2]، وهو بغدادى النشأة والمنبت[3].

ولما كان كل من الحكيم الترمذى وأبو سعيد الخراز يلتقيان فى اتخاذ موضوع الصدق أصلا من أصول الطريق كان علينا أن نعرض لمعنى الصدق عند الخراز لنتبين اتجاه الشيخين.

يقول الخراز: «إنه لابد للمريد المحقق فى إيمانه، والمطالب لسلوك سبيل النجاة من معرفة ثلاثة أصول يعمل بها فبذلك يقوى إيمانه وتقوم حقائقه»[4] وأول الأصول الإخلاص ثم الصدق ثم الصبر. وهذه ثلاثة أسامى لمعان مختلفة، وهى داخلة فى جميع الأعمال، ولا تتم الأعمال إلا بها ولا يتم بعض هذه الأصول الثلاثة إلا ببعض، فالإخلاص لا يتم إلا بالصدق فيه والصبر عليه، والصبر لا يتم إلا بالصدق فيه والإخلاص فيه، والصدق لا يتم إلا بالصبر عليه والإخلاص فيه»[5] وكلام الخراز هذا يوضح لنا أن الصدق يحوى عنصرين يكملانه ويقوم بهما» وهما: الصبر والإخلاص، وهذان العنصران يختلطان بالصدق أشد الاختلاط، وهو يدخل فيهما ولا يقومان إلا به.

وهذه الصلة بين هذه المعانى الثلاثة: الصدق، والصبر، والإخلاص. قد جعلت الخراز يعتبر ثلاثتها أصولا لابد للمريد من أن يلم بمعرفتها، وأن يعمل بها لتصح عنده الفروع، وليتحقق من طريق النجاة[6].

(١) أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز من أئمة القوم وجلة مشايخهم «طبقات الصوفية للسلمى» ص٥٣، ٥٤.

(٢) السلمى «طبقات الصوفية» ص٥٤.

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود «مقدمة كتاب الصدق للخراز» ص٥.

(٤) الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص١٣.

(٥) راجع المرجع السابق ص١٥.

(٦) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٨٥.

والصدق بعد ذلك بما فيه من صبر وإخلاص «اسم للمعانى كلها وهو داخل فيها»[1]. «ويكون ذلك عقدك «أعتقادك» ظاهرا على لسانك بلا شك ولا ريب، ساكنا قلبك، مطمئنا إلى ما صدقت به وأقررت»[2].

فمفهوم الصدق عند الخراز يبدأ من معنى الصدق فى النية وهو العزم بالجزم والإقادة على الفعل حتى يبلغه. وقد يؤدى هذا إلى بذل المجهود، ومكابدة النفس والصبر لله تعالى والاستعانة به»[3].

وإذا كان هذا معنى الصدق ومفهومه عند الخراز، فإنه سبق لنا أن عرفنا أن الصدق عند الحكيم الترمذى: هو ما تعمله، وتبذل فيه جهدك، ويوافق العلم والعمل، ويؤدى إلى تحقيق السر، وتحقيق الأحوال، والقصد إلى الله سبحانه وتعالى، وعبادته بتلوين الأحوال[4].

يقول الخراز: «والنفس مجبولة بحب هذه الدار والسكون إليها وحب الدعة والراحة فيها، والحق واتباعه، والعمل به، والصدق وأخلاقه فذلك كله خلاف محبوب النفس، فإذا عقل العبد عن الله تعالى وفهم ما دعاه إليه من العزوف عن هذه الدار الفانية والرغبة فى الدار الباقية حمى عند ذلك نفسه على احتمال المكاره من ركوب طريق الصدق وعزم على بذل المجهود، وصبر لله تعالى، وكابد نفسه، واستعان بالله تعالى فنظر الله تعالى إليه راغبا فيما لديه»[5].

ويقول الحكيم: «فكذلك جهاد النفس حق جهاده أن يصدق اللقاء فلا تسلم منه نفس ولا مال، فإذا أخذ فى المجاهدة خلصت الهموم والأحزان إلى النفس، واتقطعت الذات والشهوات. فتخلص روحه عن هواه، فتقبل الله روحه، وأحيا قلبه، ورزقه من حيث لا يحتسب، ووصل بقلبه إلى إلهه ففرح واستبشر، فقلبه عنده فرح مستبشر حى، فمن هنا برز الصديق على الشهيد، لأن الشهيد احتسب نفسه على الله تعالى مرة واحدة حتى قتل، والصديق يحتسب نفسه فلم يزل يقاتل

(١) الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص١٣.

(٢) الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص١٦.

(٣) راجع الحسينى «نظرية المعرفة» ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٧، ٥٨، ٧٠، ٥٧.

(٥) أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص٧٥.

هواه فى كل حركة حتى قتل الهوى، فخلص روحه وقلبه من الهوى، فهذا غاية الصدق تسمى صديقا لأنه لم يبق فى نفسه منازع، فصار البدن كله لربه مبذولا يصدق منه»[1].

وإننا لنرى من خلال هذه النصوص أن الحكيم الترمذى وأبو سعيد الخراز، يلتقيان فى أن الصدق هو: بذل المجهود، ومكابدة النفس ومقاتلة الهوى فى كل حركة. وللمجاهدة أساليبها المختلفة، ووسائلها المناسبة، وذلك تبعا للآفات التى تتحكم فى النفس وجهاد النفس فى أخص معانيه هو منع النفس من ارتكاب الحرام، ومن الكياسة أن يمنعها من كل ما يقربها من حدود الحرام. فإذا عزم العبد على مجاهدة النفس فمن مجاهدته لنفسه أن يلزم كل جارحة من جوارحه الفطام عن عملها، حتى يستريح منها ومن تحكمها، وحتى تستسلم له ولتوجيهه فإذا اتجه إليها اتجه بحق، وإذا انصرف عنها انصرف بحق دون أن يكون واقعا تحت تأثير رغبة نفسية ظاهرة أو خفية[2]. وقد ضرب الحكيم الترمذى لذلك مثلا فقال: «وذلك أن النفس قد اعتادت لذة التكلم بالكلام، فإذا لم يلزمها الصمت فيما لابد منه، حتى تعتاد السكوت عن الكلام فيما لابد منه، فقد ماتت شهوة الكلام، فاستراح وقوى على الصدق، فلا يتكلم إلا بحق، فصار سكوته عبادة، وكلامه عبادة؛ لأنه إن نطق نطق بحق، وإن سكت سكت بحق»[3].

وإذا كنا قد عرفنا أن الصبر والإخلاص عند الخراز عنصران يختلطان بالصدق أشد الاختلاط - والصدق يدخل فى هذين العنصرين، والعنصران لا يقومان إلا بالصدق - فإن الحكيم الترمذى جعل الصبر والإخلاص من القيم الملازمة لكل أسس السلوك، الإخلاص عند الحكيم: أن تخلص الفعل والهمة من النقص والذل[4]. والصبر أصله الحبس على الشىء أو عن الشىء، وفعله: الثبات على ما يحبه الله تعالى ورسوله[5]. فالحق والعدل والصدق كلها أسس تقوم على ما يحبه الله ورسوله، والذى يسلك طريق الحق والعدل والصدق يلتزم بالصبر ويتجمل به.

---

(١) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص١٢٨، ١٢٩.

(٢) راجع الدكتور بركة «فى التصوف والأخلاق» ص١٠٤.

(٣) الحكيم الترمذى «كتاب الرياضة وأدب النفس» ص٤٥ وأسرار مجاهدة النفس ص١٥٤.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٧١.

(٥) راجع المصدر السابق ص٧٤.

والصدق عند الخراز: هو الصدق فى معرفة النفس، والصدق فى معرفة عدوك إبليس، والصدق فى الورع واستعمال التقية، والصدق فى الحلال الصافى، والصدق فى الزهد، وكيف هو، والصدق فى التوكل على الله، والصدق فى الخوف من الله، والصدق فى الحياء من الله والصدق فى معرفة نعم الله، والصدق فى المحبة، والصدق فى الرضا عن الله، والصدق فى الشوق إلى الله، والصدق فى الأنس بالله» (١) فأنت ترى أن الصدق بما فيه من صبر وإخلاص يدخل فى جميع مراحل السلوك إلى الله.

وإنه لكذلك عند الحكيم الترمذى حيث جعل الصدق على العقول، والعقل عند الحكيم له خمسون من الأعوان وهؤلاء الأعوان هم ملكات العقل المختلفة أو نواحيه المتباينة وهم: الفهم، والبصر، واليقين، والمعرفة، والخشية، والعفة، والرفق، والحلم، والإلهام، والإخلاص، والتواضع، والسخاوة، والصواب، والنصيحة، والحسبة، والنية، والشفقة، والمداراة، والورع، والشكر، والرضا، والصبر، والخوف، والتقوى، والجهد، والاستقامة، والزهد، والفراسة، والألفة، والإنابة، والشوق، والحفظ، والصدق، والهدى، والذهن، والفراغة، والأمن، والتوكل، والثقة، والقناعة، والتفويض، والعافية، والراحة، والخشوع، والتفكير، والعبرة، والاستخارة، والمنزلة، والعزلة، والتهيؤ» (٢).

ومن النظر إلى أعوان العقل عند الحكيم الترمذى نجد أن الصبر والإخلاص من هؤلاء الأعوان، فالصدق على العقول، وللعقل أعوان وملكات وإذا كان الصدق عند الخراز نوعا من المجاهدة المستمرة، وعند الحكيم الترمذى مقاتلة الهوى فى كل حركة، فهل لهذا نهاية تقف عندها أو غاية تبلغها؟

إن الخراز يرى أن للصدق نهاية. «قلت: فهل يصير العبد إلى حال يفقد مطالبة الصدق من نفسه، ويسقط عنه مؤنة الأعمال، ومؤنة الصبر، ويكون عاملا بالصدق، فأخذ مما ذكرت، وأكثر بلا اشتغال ولا تعب؟ قال: نعم. فأنفس الأنبياء والصديقين عليهم السلام مرحومة وكذلك كل مؤمن على حسب قوة إيمانه

---

(١) راجع الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص٢٥ - ٦٩.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «العقل والهوى» ورقة ١٦٩ مخطوط.

فسقطت عند ذلك عن العبد معاناة الصــدق وثقل العمل به، فصار عاملا بالصدق الذى ذكرناه، وأكثر بأضـعاف كثيرة بلا مؤنة بل صار ذلك نعيـما وغذاء، أن تركه توحش من تركه وتفزع من فقده فصار الصـدق وأخلاقه: صفة له لا يحسن غيرها حتى كأنه لم يزل كذلك»[١].

فـأنت ترى أن نهاية الصـدق عند الخـراز أن يصل السالك إلى حـال يفقـد مطالبة الصـدق من نفسه، أما عند الحـكيم الترمذى فغـاية الصدق خلوص الروح والقلب من الهـوى وهنا يتـضح المعنى السلوكى أو الأخـلاقى الذى ينطوى عليـه معنى «الصـدق» عند الحكيم حيث يكون فى الاطمـئنان النفسى أو اليـقين، الذى ينطوى عليه الصدق، نتيجة للاهتداء إلى الحق والوصول إلى ما هنالك من أسرار.

وبعد كل هذا نعود إلى الأصول الثـلاثة: الحق، والعدل، والصدق التى قال عنهـا الحكيـم التـرمـذى، أنهـا أركـان الدين[٢]. إن هذه الأسس جـعل الحكيم أضدادها: الباطل: الجور، الكذب[٣].

ومما يستـرعى الانتباه: «أن الضـد عند الحكيم يطلب للأفعال لا للأسـماء، لأنه محـال سؤال السائل مـا ضد الإنسان، وما ضـد الجدار والأنعام، والسـماء، والأرض. وإنما الأضداد تـقع فى الأفعال، فـيقـال: ما ضـد الإيمان، ومـا ضد الشكر، والأضداد إنما تطلب للأصـول لا للفروع مثل مـا يطلبه ضد البيـاض فإنه السواد ولا يطلب ضـدا للأحمر والأصفر والأخـضر وكلما أشبـه عليك من فصل الحالتين فاطلب ضده، وكلما كان الضد شيئا كان الحال أجل»[٤].

فالضد - عـند الحكيم - يطلب للأفعال لا للأسمـاء، والأضداد إنما تطلب للأصول لا للفروع. إذن: الحق والعدل والصـدق: أفعال وأصول، والفعل «كناية عن كل عمل متعد أو غيره»[٥]. ومعنى هذا أن السلوك عند الحكيم عمل يعمل،

(١) أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص٧٤، ٧٦.
(٢) راجع الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢.
(٣) راجع المصدر السابق ص٢.
(٤) راجع الترمذى «معرفة الأسرار» ص٨٤.
(٥) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز» جـ٤ ص٢١٠.

وليس مجـرد نظرية مثـالية خـالية ضـارية فى أطناب اللا معـقول. وليس مـجرد محاولة قابلة للأخذ والرد، وخـاضعة للنقد والطعن. إن السلوك عند الحكيم نظرة واقعية موضوعية قائمة نصا وروحا، نقلا وعقلا، عاشها المسلمون ومارسوها فآتت أكلها.

يقول الحـيكم الترمذى: «كـمال المرء فى العلم، والحق والعـدل والصواب والصدق والأدب واللبق[١]. وذلك أنه إذا لم يعلم فهو جـاهل بأمر الله، فإذا علم أمر الله احـتاج أن يكون مـحقـا فيعـمل بذلك العـلم، فـإذا عـمل بذلك العـلم أحتاج إلى إصابة الصواب فى ذلك العمل بأن لا يكون فى غير وقته كالصلاة عند طلوع الشمس وترك إجـابة الأم فى الصلاة، والغزو بغيـر إذن أبويه. وقبل ذلك احتاج إلى العدل، بأن يكون يريد به وجه الله فى ذلك العـمل، فإذا عدل احتاج إلى الصدق أن لا يلتـفت إلى نفسه فيـوجب لها ثوابا فتحـتجب عنه المنة فيـصير محجبا. فإذا صدق العبـودة[٢] أحتـاج إلى الأدب حتى يعلمه كأن الله يراه بوقار، وسكينة وهيبـة، ويقـظة، فـإن الأدب بساط العمل، وإذا قـام الأدب احـتاج إلى اللبق، وإنما يدرك اللبق بحـيوية القـلب، فهـذا الكامل لأنه يعمل على المشـاهدة على بصيرة»[٣].

---

(١) اللبق: الطرف والرفق. ولبق - بالكسر - لبقا ولباقة فـهو لبق، قال سيبويه: بنوه على هذا لأنه علم ونفاذ توهم أنهم جاءوا به على فهم فهامة فهو فهم. ورجل لبق: وهو الحاذق الدقيق بكل عمل. واللبق: الحلو اللين الأخلاق «ابن منظور لسان العرب جـ٢ ص٣٩٨٨.

(٢) فالعبودة فى ترك الهـوى واتباع ما جاء به رسول الله ﷺ، فكل امرئ اجتمع فـيه هذه الخصال الست فقد استكمل العبودة: الحق، والصـواب، والعدل، والصدق، والأدب، والبهاء فإذا رفع أمرك إلى الله، وقد اجتمعت هـذه الست فيه لبق وإذا لبق قبل، إذا عرض على الله، وإذا صلى الرجل فـدعتـه أمه فلم يجـبهـا، فالصـلاة حق وليس بصـواب، فالحق كل أمـر رضى الله به والصواب كل أمـر رضى الله به فى ذلك الوقت. وأما الـعدل فأن يكون قلبك فـى إصابة الحق والعمل به، لا يميل إلى النفس يريد به الرياء، وأما الصدق فى الـعدل فأن يرمى ببصر قلبه إلى موضع المشـاهدة، وأما الأدب فـأن تضع كل شيء من الحركـات موضـعه وأما البـهاء فـوقاره وسكينته وزينته ولبقه «الحكيم نوادر الأصول» ص٤٠٥.

(٣) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٣٥٥.

فى كتـاب «الأكياس والمغـترين» يذكر الحكيم التـرمذى من أسس السلوك: الحق، والعدل، والصـدق. . وقد عرفنا أن الحق هو مـا يبحث عنه علماء الشـريعة والظاهر، وهو ناحية الصواب من سلوك الانسان فى عبـاداته ومعاملاته، وما يأتيه بجوارحه. . وأن العـدل هو ما يتحراه الحكمـاء والسالكون. وهو ناحيـة الخير من طبـاع الإنسان وأخـلاقه ويقـين ضمـيره وقلبـه. . وأن الصدق هو مـا يهبـه الله لأصحاب الحكمة، وبذل الجهود وهو ناحية الصواب من اعتقاد الإنسان ويقينه. . وعرفنا أيضا: أن كلا من الكياسة والاغترار عند الحكيم ترجع فى أصلها إلى معنى خلقى. فالكيس صاحب دين، وتقوى، ويقـين. والمغتر الذى يلبس عليه الطريق، ويضل بقدر ما يلبس عنه.

وإذا كان المغتر عند الحـكيم الترمذى هو من كان فى حالة نفسـية خاصة لا يستطيـع معهـا الإدراك الصحيح كـالسكران تردى فى بئر وتكسـر ولم يعلم بذلك حتى يفيق [(١)].

فإن الحارث المحاسـبى يرى أن المغتر هو من خدعتـه النفس بصنع الله بالعبد أو باسم رجاء الله، أو ببعض العبادة والعلم [(٢)].

ويرى التسترى أن الغرور من الشيطان حـيث يقول: «عوائد الشيطان الأمانى والغرور» [(٣)].

أما ابن الجوزى فيذكـر أن الغرور نوع جهل يوجب اعتقاد الفاسـد صحيحا والردىء جيدا، وسـببه وجود شبهـة أوجبت ذلك، وإنما يدخل إبليس على الناس بقدر مـا يمكنه، ويزيد تمكنه منهم ويقل على مـقدار يقظتـهم وغفلتهـم وجهلهم وعلمهم» [(٤)].

والحقيقة أن الحكيـم الترمذى كان أعمق الباحثين فى الاغـترار حيث أرجعه إلى مـا يقـابل الكيس؛ ولهـذا يصـيب علمـاء الظاهر، والمتـقـين، والعـابدين، والزاهدين، والصديقين [(٥)]:

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٤٧.
(٢) انظر المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص٣٤٣ ـ ٣٤٨.
(٣) انظر الدكتور جعفر «نصوص من التراث الصوفى» جـ٢ص٣١٢.
(٤) انظر ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص٣٧.
(٥) انظر الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٣.

ومن شأن النفس عند الحكيم الترمذى إذا جاءت بباطلها وجورها وكذبها فى الأمور أن تعمى على صاحبها وتزين له ذلك حتى تغره، وتموه عليه حتى يدوم ذلك الاغترار، فقد اشترك فى هذه المحنة الصديقون، والزاهدون والعابدون، والمتقون، وعلماء الظاهر، وقل من سلم منهم من هذا الاغترار»[1]. ويمضى الحكيم الترمذى فى بيان الغرور الذى أصاب هؤلاء فيقول: «فإذا كان هؤلاء الذين هم أعلام الدين فى الظاهر لا يسلمون من غرور النفس. فما ظنك بهؤلاء العامة، وإنما اغتروا بما زينت لهم نفوسهم، وعظمت فى أنفسهم أعمالهم وجهدهم فى الصدق والزهادة والعبادة، والتقوى، والعلم»[2].

ولا يقف الحكيم الترمذى عند هذا الحد. بل تراه يعرض لفئات من العلماء يتعرضون للغرور فيقول: «فالعالم لا يزال إلا بعد ما تعمى عليه النفس طريق العلم، والجاهل يقع فى الجهل ويخطئ الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعد ما عمت عليه النفس، والمتأول لا يسوء تأويله الا بعد ما يخرج العلم من نفسه مقاييس وظنونا كمقاييس إبليس وظنونه»[3] فالحكيم ينظر إلى الناس من خلال درجاتهم، وعلى قدر درجة الإنسان من الكياسة يكون تعرضه للاغترار.

وإذا كان العلماء على اختلاف طبقاتهم يتعرضون للاغترار عند الحكيم الترمذى عندما تعمى النفس عليهم الطريق فإن ابن الجوزى يرى أن اغترار الكاملين من العلماء جاء نتيجة لتلبيس إبليس عليهم: حيث أراهم أنفسهم بعين عظيمة لما نالوا وأفادوا غيرهم. يقول ابن الجوزى: «إن أقواما علت هممهم فحصلوا علوم الشرع من القرآن والحديث والفقه والأدب وغير ذلك، فأتاهم إبليس يخفى التلبيس فأراهم أنفسهم بعين عظيمة لما نالوا غيرهم. فمنهم من يستفزه لطول عنائه فى الطلب، ومنهم من حسن له الكبر بالعلم والحسد للنظير، والرياء لطلب الرياسة»[4].

---

(١) راجع المصدر السابق ص٣.
(٢) راجع المصدر السابق ص٣.
(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٦.
(٤) ابن الجوزى «تلبيس ابليس» ص١٢٩, ١٣٠ باختصار.

وإننا إذا نظرنا فيما جاء عن الحكيم الترمذى فى الاغترار، وفيما نقلنا عن ابن الجوزى فيه. قد نصل إلى أن معالجة الحكيم الترمذى تبين لنا أن الاغترار يأتى من داخل الإنسان. من النفس الإنسانية التى يحملها الإنسان، فى خين نرى أن ابن الجوزى يصور الاغترار بأنه يأتى من خارج الإنسان، من تلبيس إبليس. وحقيقة أن الأمر سواء كان من الداخل أو من الخارج يحتاج إلى مواجهة حاسمة ولكن ألا ترى أن رؤية الحكيم الترمذى أعمق، لأنها تدعو إلى مواجهة ما بداخل الإنسان بالرياضة وأدب النفس، ليكون السالك كيسا وقد يكون قريبا من رؤية الحكيم الترمذى ما ذكره الحارث المحاسبى من أن «الغرة من عوام المسلمين وعصاتهم هى خدعة من النفس والعدو يذكرون الرجاء والجود والكرم يطيبون بذلك أنفسهم، فيزدادون بذلك جرأة على الذنوب، فيقيمون على معاصى الله، والغرة من الموحد خدعة من نفسه يتمنى المغفرة مع المقام على المعصية»[1].

وأنت إذا تابعت الحكيم الترمذى وهو يشرح الغرور الذى يصيب فئات المغترين، وجدته يستعرض ذلك فى دقة، ونهج علمى واضح فهو:

أولا: يبدأ ببيان الاغترار فى الأركان الأساسية من الإيمان والفرائض والوضوء، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج.

وثانيا: يتكلم عن الاغترار فى الجهاد، وطلب العلم، والكسب، والنكاح، والاحتساب، ومجاورة البيت، والاعتزال، والسياحة، وتلاوة القرآن، وبناء المساجد، والوعظ..

وثالثا: يعرض للاغترار الذى يصيب المريدين والصادقين والمتقين.

ولما كان ما ذكره الحكيم الترمذى فى هذه الأمور من القضايا التى تصيب السالكين فى الطريق، وتتعلق بالسلوك كان علينا أن نتابع الحكيم وهو يعرض لها.

الاغترار فى الأركان الأساسية:

ويبدأ الحكيم الترمذى ببيان الاغترار فى هذه المسائل فيقول: «فأول المغترين من اغتر بعبادة الأوثان زعموا أنهم يعبدونها لتقربهم إلى الله زلفى، واتخذوا من

(١) الحارث المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص٣٤٨.

دون الله شفعاء ليشفعوا لهم إلى ربهم فآمنوا بالله ثم أشركوا، قال الله تبارك اسمه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ (١٠٦)﴾[يوسف] والشرك هو التعلق بالشيء ومأخوذ من الشرك، وهو الذى يصاد به فهؤلاء تعلقت قلوبهم بالأوثان تعلقا رأوا أنها تملك ضررهم ونفعهم دون الله وذلك أنهم لما سمعوا ذلك الصوت من الأوثان أحبوه، وكل شيء محبوب، فهو عند الآدمى محمود فى عينه، عظيم للشهوة التى فى نفسه. فإنما غرتهم نفوسهم بتللك الشهوة التى فيهم»[١].

فالحكيم بدأ بذكر الاغترار فى الإيمان، والإيمان أساس السلوك ويسبب الاغترار فيه يتخبط الملايين فى دياجير الظلام وسبل الضلال. ثم ينتقل الحكيم بعد ذلك إلى ذكر الاغترار فى موضوع الحق، والذى هو أعمال الجوارح[٢] فيبدأ بعرض أنواع الغرور التى يتعرض لها المسلم العابد فيقول: «ومن أفعال المغترين أنهم قبلوا الفرائض عن الله عز وجل أن يقيموها ويؤدوها وافية، ثم عجزوا عن الوفاء بها فقصروا ولهوا عن العناية بها، وأقبلوا على أشكالها تطوعا فعملوها. فهذا غرور النفس، فتجد أحدهم إذا توضأ ترك أدب الوضوء وأقبل على صب الماء، فأكثر منه يريد بذلك التوفير للتطهير والوفاء لأمر الله عز وجل، فهو مغتر. وذلك أنه أمر بالغسل، فالغسل أن يبل الجلد والبشرة وأصول الشعر ويذكر اسم الله عز وجل فى مبتداه، ويستقبل بوضوئه القبلة، فالمغتر يلهو عن اسم الله ويلعب بالماء صبا صبا يرى تطهيره فى كثرة الصب فإذا فعل طابت نفسه ويرى أنه قد وفر أمر الله عز وجل»[٣].

---

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢٤.

(٢) وأعمال الجوارح من مسائل الإسلام التى نورها فى الصدر عند الحكيم الترمذى. والصدر موضع العلم المسموع الذى يتعلم من علم الأحكام والأخبار، وكل ما يعبر عنه بلسان العبارة ويكون سبب الوصول إليه التعلم والسمع. «الحكيم بيان الفرق ص٣٦».

وإذا كان الصدر موضع نور الإسلام فإن الذى يدخل فى الصدر من الاغترار وغيره قلما يشعر به فى حينه، فهو موضع دخول الغل والشهوات والمنى والحاجات، وهو موضع النفس الأمارة بالسوء ولها فيه مدخل وتتكلف أشياء وتتكبر وتظهر القدرة من نفسها الحكيم «بيان الفرق» ص٣٥.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢٧.

وبعد هذا التوضيح يستند الحكيم إلى أدلة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ .... اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا.... ﴿٥١﴾ ﴾[الأعراف] فأعلمهم أن هذا الذى يدينون به إنما هو لعوب وغرتهم النفوس»[1].

فالمغترون أهملوا هذا كله، وأقبلوا على صب الماء»[2].

فالحكيم - كما نرى فيما ذكر - يبين أن الاغترار فى الوضوء دفع بالمتوضئ إلى الإقبال على صب الماء والانشغال به دون سواء. ويكون بهذا قد ارتكب أمرين: الإسراف فى الماء، واللهو عن عبادة الله، ولعل ابن الجوزى كان يستقى من معين الحكيم حين ذكر أن من التلبيس على المسلمين فى الوضوء: «أن منهم من يلبس عليه بكثرة استعمال الماء، وذلك يجمع أربعة أشياء مكروهة: الإسراف فى الماء، وتضييع العمر القيم فيما ليس بواجب ولا مندوب، والتعاطى على الشريعة إذا لم يقنع بما قنعت به من استعمال الماء القليل، والدخول فيما نهت عنه من الزيادة على الثلاث، وربما أطالوا الوضوء ففات وقت الصلاة أو فات أوله وهو الفضيلة أو فاتته الجماعة»[3].

وربما كان ابن الجوزى فى هذه النقطة أكثر دقة وإحاطة من الحكيم أكثر منه اهتماما بقضية من أخطر قضايا السلوك فنبه على أن من الاغترار فى الوضوء التلهى عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

ومن بيان الاغترار فى الوضوء ينتقل الحكيم إلى الصلاة، فيرى أن المغتر «إذا قام إلى الصلاة سهى عن حفظ قلبه مع الله وبين يديه، وسهى عن حفظ جوارحه. فهو غير مقبل على صلاته. قد أهمل حفظ قلبه من حديث النفس ووساوسها، وأهمل حفظ جوارحه عن هذه الأشياء وترك تدبر آياته فى قراءته،

---

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٢٧.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٩٢ ويذكر الدكتور عامر النجار فى كتابه «التصوف النفسى» وهو يعلق على نص الحكيم الترمذى: (أن ذلك وسوسة وليست غرورا) ص١٩٨ ويبدو أن الدكتور عامر النجار لم يتنبه إلى أن الكياسة عند الحكيم الترمذى يقابلها الاغترار وأن الاغترار حالة نفسية تجعل المغتر كالسكران.

(٣) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص١٣٥.

وأن يعقل ما يتلو، فإنه أهمل هذا كله، ثم ذهب فطيب نفسه بقيام الليل وصلاة الضحى وأشباه ذلك. فهذا مغتر قد ضيع الفرائض وأقبل على التطوع، ثم يحمد نفسه فى التطوع كذلك. فهو كما وصف الله تعالى: ﴿ .... وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ...(٢٧)﴾[الحديد]. لأنهم ضيعوا الفرائض، وقصروا فيها وأقبلوا على التطوع»[١]. والأكياس عند الحكيم الترمذى هم المقبلون على تعظيم أمر الله فاجتهدوا فى أداء الفرائض فنفوا الوسوسة وأعرضوا عن حديث النفس وأقبلوا على حفظ الجوارح على أدب المصلين وتدبروا آياته فى تلاوتهم».

ويستدل الحكيم الترمذى بقول رسول الله ﷺ: «الكيس من دان نفسه»[٢] يقول الحكيم بعد أن أورد الحديث أى حاسبها كمن حاسب نفسه لم يرض منها بأن تضيع الفرائض ويقصر فيما افترض عليه»[٣].

فالمغتر فى الصلاة عند الحكيم الترمذى من سهى عن حفظ قلبه مع الله، وسهى عن حفظ جوارحه فى الصلاة، وإذا كان هذا شأن المغتر فإن معنى ذلك أن الكيس من حفظ قلبه وجوارحه ليكون من السالكين، وإذا كان شأن المغتر عند الحكيم من سهى قلبه مع الله وسهى عن حفظ جوارحه. وطيب نفسه بقيام الليل وصلاة الضحى وأشباه ذلك. فإن ما ذكره ابن الجوزى فى تلبيس إبليس قريب مما جاء عن الحكيم الترمذى. يقول ابن الجوزى: «وقد لبس إبليس على جماعة من المتعبدين فأكثروا من صلاة الليل وفيهم من يسهره كله ويفرح بقيام الليل وصلاة الضحى أكثر مما يفرح بأداء الفرائض»[٤].

بعد ذلك ننتقل إلى ما جاء عن الحكيم الترمذى فى الاغترار فى فريضة الصيام فنجد أن المغتر عنه: «إذا صام تلاهى ولهى عن حفظ الجوارح التى ائتمنه الله تعالى عليها. فتراه كافا عن الطعام والشراب الذى أحل له، وآكلا لحوم الموحدين اغتيابا، وناظرا بعينه إلى ما حظر عليه، ونهى عنه، مستمعا إلى ما زجر عنه، وناطقا باللغو، وحتى الكلام .والصوم إنما هو كف عن شهوة الشىء الذى

---

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٣٠.

(٢) الحكيم الترمذى المصدر السابق ص٣١.

(٣) سبق تخريج الحديث.

(٤) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص١٤١.

هو غذاؤه، وهو الطعام والشراب، وإتيان النساء وهذه أعظم شهوات بنى آدم. فأمر بالكف عن ذلك تقربا إلى الله تعالى. فإذا فعل ذلك ثم أهمل سائر الجوارح حتى عمى فى الشهوات المذمومة، التى لم يتح له قط ولا يباح، فهو مغتر قد طيب نفسه بهذا الظاهر من الكف، وأهمل الباطن من رعايته للشهوات التى حرم الله تعالى عليه فى كل وقت. وإنما اعتر بالجوع والظمأ والصبر على النساء»[1].

أما الاغترار فى الزكاة فيرى الحكيم أنه: «إذا زكى ماله أقبل يتصدق من مال اكتسبه وجمعه من غير حقه من ربا وغصب وظلم وأبواب المظالم والشبه، فسماها زكاة لماله، فلا تزكو ماله على صدقة من مثل هذه الأشياء، فردُّها على أربابها أزكى له وأوجب عليه، وإذا جمعه من حقه من ميراث أو صلة، لم يشبه بشىء من الشبه تصدق منه على العلائق والأسباب التى تقتصيها المنافع، فيعتمد على صدقته فيفرقها فى أتباعه أو اللائذين به، والقائمين له فى النوائب من مولى قد أعتقه ومتولى خدمته، والحامى عنه، وسفيه يسفه عنه ويغضب له، فيغرق فى هؤلاء ويدع أرحامه وجيرانه، ومن أوجب الله حقه فى ذلك المال»[2].

وبالنسبة للحج فإن الاغترار فيه يكون حيث إن «مبتدأ أمر الحاج أن يخرج من كل ذنب وظلم هو فيه تائبا فازعا مؤديا إلى أهل الحقوق حقوقهم، ثم حفظ جوارحه فى ذلك الطريق عن جميع ما تاب منه حتى تستقيم توبته إلى أن يصل إلى فناء ربه فيقف فى ذلك الموقف الذى دعاه إليه معتذرا مما كان منه حتى يقبله ويغفر له، ويحفظ للعبد جوارحه فى إحرامه من كل جفوة وخفة وترك أدب حتى يقضى نسكه، وإنما سمى نسكا لأنه صار إلى فناء ربه ساكنا ذا وقار وهدوء جوارح وخشوع قلب فى كل موطن من تلك المواطن تواضعا لله تعالى، قد ترك الاستبداد والعلو وشرف النفس، ووضع نفسه لله، فإذا ضيع هذا كله واشتغل بكثرة الطواف وكثرة الصلاة ومواترة الحج عاما بعد عام فهو مغتر لأنه صار إلى موضع التوبة ولم يتنصل من الذنوب وصار إلى مقام الاعتذار ولم يهمه الاعتذار، وكيف يعتذر ولم يخرج من الذنوب إلا بلسانه فقط وهو غاصب أو قاطع رحم أو جامع ماله من خبائث أو عاق أو تارك لحقوق الزوجية والأولاد أو مصرّ على خطيئته فهذا

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٣٢.

(٢) المصدر السابق ص٣٥.

مغتر»[1]. وإذا ذهبنا إلى ابن الجوزى وجدناه قريبا من الحكيم الترمذى فى اهتمامه بالتقوى وقرب القلوب. فهو يقول: «وإبليس يريهم صورة الحج فيغرهم، وإنما المراد من الحج القرب بالقلوب لا الأبدان، وإنما يكون ذلك مع القيام بالتقوى، وكم من قاصد إلى مكة همته عدد حجاته»[2]. فالحكيم الترمذى وابن الجوزى يدعوان إلى التنقية والتصفية، والقرب من الله.

وإلى هنا نقف على أن قضايا الاغترار فى الأركان الأساسية عند الحكيم الترمذى تناولت الوضوء، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج. وقد عرض الحكيم الترمذى لهذه الأمور بمنهج الفقهاء من حيث الترتيب. والباحث وقد يخطر له أن الحكيم الترمذى سوف يتابع منهج الفقهاء وهو يعرض لأمور أخرى يدخلها الاغترار، ولكننا نلاحظ أن الحكيم لم يلتزم بالمنهج الذى التزمه، بل مال إلى منهج أهل الحديث فترك المعاملات ليبدأ فى مسائل أخرى يدخلها الاغترار.

الاغترار فى مسائل أخرى: هذه الأمور التى يدخل فيها الاغترار بدأها الحكيم الترمذى ببيان الاغترار فى الجهاد حيث يقول: وإذا غزا العدو كان علامة نيته أن لا يلقى العدو، وأن يلزم رباطا من الرباطات فليس ذلك غزو ولا جهاد، هذا رجل مرابط أن قعد من الرباط مرتصدا للعدو عازما على أنه إن جاء العدو حاربه ولا يدعه إن جاوزه إلى المسلمين، فهذا مرابط ومراصد وليس بغاز ولا مجاهد، إنما المجاهد من لقى العدو فجاهده وحارب، والغازى من قصد العدو ليلقاه، وكانت نهمته لقاهم. وإذا كان هذه نهمته ثبت عند الله، وقد بين الله عز وجل فى تنزيله هذه الأحوال كلها فقال: ﴿... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ...(٥)﴾[التوبة].

وصاحب هذا مجاهد حتى يقتله أو يأخذه أسيرا. ثم قال واحصروهم فصاحب هذا غزا بلاد العدو وحاصره. ثم يخرج إليه مستسلما مستأمنا ثم قال: ﴿... وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ...(٥)﴾[التوبة]. فصاحب هذا مرابط قد قعد على رصده، فإذا نزل فى وطنه مجاهدة نفسه حتى يردها عن محارم الله ويقيمها على

---

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٤٠، ٤١.

(٢) ابن الجوزى «تلبيس إبليس» ص١٤٥.

إقامة الفرائض والغـاية بإقامتها. فإذا صنع هذا، ثم أقـبل على الخروج إلى ناحية العدو فسمى نفسه غازيا مجاهدا فهو مغتر؛ لأنه ضيع ماهو أوجب عليه»[1].

ويستدل الحكيم بقوله تعالى فى تنزيله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ... (٢١٨)﴾[البقرة] فأعلم العباد: أن أهل الصفة هم الراجون الرحمـة، ثم وعدهم فقال: ﴿ ... وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٢١٨)﴾[البقرة] فمن لم يكن فيه هذه الصفة فهو ممن غيـر فى الحقيقة، وكذلك نجد فى أهل الدنيا كل عبد رجا أن ينال حاجته من مولاه اتبع هواه وتحول من هوى نفسه إلى هوى مولاه فذلك الصادق فى رجاه»[2].

وبعد أن يذكر الاغترار فى الجـهاد يذهب إلى الكلام عن الاغترار فى طلب العلم فيـقول: «وإذا طلب العلم طلب النزهة فـيه، فخطى الـبلدان، وترك علماء بلدته، يريد أن يغرب بأسمـائهم ليقول غدا حدثنا فـلان الفلانى يتزين بذلك عند العامة، ويطلب وجـوه الأسانيد، ويقصد الأحاديث الـتى يغرب بها على نظرائه، فإذا رجع إلى همتـه فى طلبها نهمته الدنيـا وإذا تفقه فيها استـبشر بما عنده، وفى ذلك بشرى الرياسة ونوال العز، وشرف المجالس، وطمأنينة قلبه، وطيب نفسه مع مطالعة فـهمـه بتلك الأشياء والمقـاييس والعلل، فيناطح به الأشكـال، ويسامى به الأقران، ويقهـر به الاضداد. فذلك متنزهه فى الدنيا، يدأب فـيه ليله ونهاره، بلا حسبة، ولا نية، ولا طلب إقامة حق الله، أو إحياء دين الله، إنما به ما رفع لنفسه فى علم الرياسة والعلم للمنافسة، فستمر نفسه على ما يلقى من التعب والسهر فى ذلك فإذا أدرك مدرك الرياسـة واحتاج الناس إليه، وأحست الـنفس بحاجة الناس شمخ بنفسه علـوا، وذهب بنفسه ذهابا، ويعظم على الجميع فإن خـولف فى فتياه غضــب، وإن خرج إلى الملأ طلب صـدور المجالس وطلب أعـين الناس أن تكون إليه، والاقتصار على رأيه»[3].

فالاغـترار فى طلب العلم ـ عند الحكيم التـرمذى ـ يذهب بصاحـبه إلى أن تكون حركته فى الحياة بلا حسبة ولا نية، ولا طلب إقامة شرع الله، أو إحياء دين الله، وذلك سلوك منحرف يؤدى:

---

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٤٣.

(٢) راجع المصدر السابق ص٤٢، ٤٣.

(٣) راجع المصدر السابق ص٤٤, ٤٥.

أولا: إلى التـزين عند العـامـة وحب التـصدر فـى المجالس، ورغـبـة فى الرياسة، والتظاهر.

ثانيا: إلى التشامخ تكبرا، والإعجاب بالمناطحة والمقاييس.

وإذا كان ذلك ما جاء فى الاغترار فى طلب العلم عند الحكيم الترمذى، فإن الحارث المحـاسبى، يذكر «أن المغـترين بالعلم فرق شـتى على قدر منازلهم فـيه، فمنهم فرقة تغتر بكثرة الرواية وحسن الحفظ مع تضييع واجب حق الله عز وجل، ومنهم من يغتر بالفقه فى العلم بالحلال والحرام، وبالبصر بالفتيا والقضاء فهو يغتر كغرة الحـافظ بالعلم وأعظم غرة حتى لا يرى أحـدا أعلم بالله عز وجل منه ويقل حذره من الله عز وجل ورهبته له، وتعمى عليـه أكثر ذنوبه مما لم يفقه عن الله عز وجل فى تركهـا والقيـام فى حقه فـيمـا أحل وحرم»[1]. فالمغـتر فى العلم عند المحاسبى يدفع به اغتراره إلى تضييع واجب حق الله كما أنه تعمى عليه أكثر ذنوبه كثيـرا مما لم يفقه. . ويبدو أن الحكيم التـرمذى والحارث المحاسبى يلتـقيان فى أن الاغترار فى العلم حالة نفسية تؤدى إلى تقصير وخروج عن السنن الحق.

وبعد أن انتهينا من قضية الاغترار فى العلم نجد أنفسنا ـ ونحن نتابع الحكيم الترمذى فى كـتابه «الأكياس والمغترين» ـ مـع الاغترار فى الكسب، ويرى الحكيم الترمذى أن المغتر فيه: «إن طلب معيشـة مكسب كان مركبه الحرص، وجمعه على النهمة، وإمـساكه على التهمـة، وإنفاقه على سوء الظن، وبالهـوى والشهوة، ثم يقول إنى لأكـسب لأستعف وأسعى على الـعيال وأعطف على الفقـراء من فضل مالى وأصون به دينى وعرضى»[2].

أما الاغـترار فى النكاح فيـذكر الحكيم أن المغـتر فيـه «إذا تأهل قال أتزوج لأستعف عن الحرام، وأحصن فرجى، وأجمع شملى، وأصلح أحوال دينى، فتراه يقصد لعرض الدنيا، فيعمد إلى من يطمع أن ينال منهم مالا يضيفه إلى ماله»[3].
أما الاحتساب فـيرى الحكيم أن المغتر فيه: «هو من سمى نفسه محـتسبا، وظفرت

(١) المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص٣٥٦، ٣٥٩ بتصرف.

(٢) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٤٨.

(٣) راجع المصدر السابق ص٥٠.

نفسه بعز الثناء والمحمدة ترأس فى ذلك وتأمل، وإن كان مؤذنا تراه بذلك الأذان متطاولا على جيرانه، ذاهبا بنفسه يتآمر عليهم ويترأس»[1].

وأما المغتر فى مجاورة البيت فيذكر الحكيم عنه أنه: «إذا جاور البيت أظهر الجوار وهو هناك طالب دنيا»[2]. والمغتر فى الاعتزال والسياحة يقول عنه الحكيم: «إذا اعتزل الناس وطلب الخلوة انقبض وضيع الحقوق وساء خلقه، وذهبت عشرته»[3].

وبعد هذا يذكر الحكيم المغتر فى تلاوة القرآن الكريم فيرى «أنه إذا تلا القرآن فهمته إذا ابتدأ فى السورة انتهاؤه إلى آخرها وقصده إقامة الورد وإختام القرآن هذا. والذى قرأه بتؤدة وعلى مكث وترتيب، وقلبه خال من تلك المعانى وذكر تلك المنن واللطائف، فقلبه سقيم، ونفسه شرهة فأما شرهه فلاستمراره فى ذلك، وقوته على التلاوة وحفظ حروفه مع تضييع حدوده، وأما فتنته فقسمة الأوراد وإختامه وإفتاحه، همته ونشاطه فى ذلك، ليس له من ذلك الا الصوت والتطريب وحفظ الحروف»[4] ويمضى الحكيم الترمذى فيصل إلى النوافل ويذكر أن المغتر: «إذا تنفل النوافل من أعمال البر استخف بالفرائض وطابت نفسه بالنوافل فتلك جعامة النفس، وتلك سيئات فى مكر»[5].

ومن النوافل ينتقل الحكيم الترمذى إلى المساجد فيرى أن المغتر «يبنى مسجدا ويزخرفه ويزوقه ويزعم أنه يعظم بيت الله تعالى، ويعمر مساجد الله من أجل الله، وإنما تعظيم بينه وعمارة مسجده أن ينفق فيه من المال الحلال، ويحكم بناءه ويتقنه، ويتجنب كل شىء يلهى المصلى إذا دخله»[6].

ثم يذكر الحكيم الاغترار فى الوعظ ويبين أن المغتر فيه هو من «إذا سار فى ميدان الدعاة إلى الله تعالى التمس من شمايل السلف حكايات يكثر بها كلامه ويتلمظ بكلام يقرع الآذان، وصدره خال، ومن الارتفاق بها بعيد»[7].

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٥٤.
(٢) راجع المصدر السابق ص٥٥.
(٣) راجع المصدر السابق ص٥٦.
(٤) راجع المصدر السابق ص٥٩، ٦١.
(٥) الحكيم الترمذى المصدر السابق ص٧٠.
(٦) راجع المصدر السابق ص٧٦.
(٧) راجع المصدر السابق ص٨٠، ٨١.

وإلى هنا تجد أن الحكيم قد ذكر الاغترار فى مسائل ترتبط بالسلوك ارتباطا وثيقا من الاغترار فى الجهاد، وطلب العلم، والكسب والنكاح والاحتساب، ومجاورة البيت، والاعتزال والسياحة، وتلاوة القرآن والنوافل، وبناء المساجد، والوعظ. وهذه الموضوعات التى ذكر الاغترار فيها من الموضوعات التى تنضم عند الحكيم الترمذى إلى ما يطلق عليه اسم العبادة، والعبادة هى: «امتهان الجسد للطاعة بحفظ الجوارح عن مساخطه، ويحافظ على فرائضه، ويتنقل بالصالح من الأعمال والغالب عليه من النوافل قيام الليل وصيام النهار»[1]. وبعد أن ينتهى الحكيم الترمذى من موضوعات تنضم إلى العبادة. يعرض للاغترار فى موضوعات أخرى تنضم إلى ما يسمى «بالعبودة».

الاغترار فى موضوعات أعمال القلوب

وأعمال القلوب عند الحكيم الترمذى تنضم إلى ما يسمى بالعبودة. وقد سئل الحكيم الترمذى كيف يكون طالب الله تعالى ؟ فقال: الذى يريد الله تعالى فى جميع عمره، وعلى كل حال، وأن يكون مقصوده في جميع حياته أن يكون لله كما خلق، قيل: وكيف خلقه؟ قال: خلقه عبدا، واقتضاه العبودة، فالعبودية له أن يراه فى كل وقت وعلى كل حال عبدا كما خلقه»[2].

والحكيم الترمذى وهو يتكلم عن الاغترار فى موضوعات من أعمال القلوب يبدأ كلامه عن الاغترار الذى يصيب طبقة المريدين فيقول عن المغتر: «وإذا سار فى ميدان المريدين ليبلغ منازل القربة متقربا إلى الله تعالى بقطع المسافات بتلك الخطى، متعلقا بأغصان المعرفة. فإذا تشمموا أدنى رائحة الطريق تنكروا لما عرفوا ويشمـوا بما تذوقوا من الطعم من تلك الرائحة التى تشمموا، وبدلوا بما أرادوا وملوا سيرهم، وقعدوا مرتعين على بساتين النفس ونزهها»[3].

ويرى الحكيم الترمذى أن الصادق من المريدين إنما يداخله الغرور من ناحيتين:

- ناحية إعجابه بنفسه.

- وناحية الانقطاع فى الطريق.

---

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٢٢، ٢٣ باريس.

(٢) الحكيم الترمذى «كيفية خلق الإنسان» ص١٨١ ولى الدين.

(٣) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص٨٠، ٨١.

يقـول الحكيم التـرمذى عن الناحيـة الأولى: «المغتـر إذا سـار فى ميـدان الصادقين إقـتضى الصدق من نفسـه فى كل أمر دقٍّ أو جَلٍّ حتى إذا كثـرت عليه محاسـبته نفسه، وكـبح لجامها ونظر إلى نفسـه قد ذلت وأعطت رقبـتها، وألقت بيديها مستسلمة، خلا عنها ورجع إلى إعجاب نفسه مما يرى من القوة فى ضبطها، فهو فى هذه الحـال أسوأ حالا من حاله فى الاكاذيب التى كان يجـدها فى نفسه. فيقتصى صدقهـا لأنه فى ذلك الوقت ذليل منكس، وفى هذا الحال معجب متكبر قد نقض عرى كلمة لا حول ولا قوة إلا بالله بإعـجابه بقوته وضبطه لنفسه وذلك الإعجاب فى نفسه خفى»[1].

أما ناحية الانقطاع عن الطريق فيقول فيها الحكيم: «من المريدين مغترون فهم فى ميدان العارفين وهؤلاء قـد فتح لهم الباب. وهم أعلى من الأولين لأن أولئك لم يفتح لهم الباب فهم أبدا فى طلب الصدق. وهؤلاء فى ميدان العارفين يريدون الوصول إلى الله؛ ولذلك سموا مريدين لأنهم أرادوا الكون بين يديه.

فالـصادقون عـمال الله عـز وجل وهؤلاء أولياء فـهم فى سيـرهم إلى الله صادقون ما لم يقـفوا على درجة فقد أمسكوا عن السـير لأنهم فى الظاهر يقولون نسـير إلى الله لنصل إليـه قلبا، وتكون قـلوبنا بين يديه. فإذا وقـفوا على درجـة التقوى حلى بصدورهم ذلك وعظم فى أعينهم فأقاموا عليها وتعلقت قلوبهم بتلك الحال، وطابت نفـوسهم فهم مع التـقوى لا مع الله، وقد حـجبهم حال التـقوى عنه، فلم تخل صـدورهم من كبـر وإعجاب وفـرح بالحال وإن دق، وقـفوا على درجة الزهد فكذلك وإن وقفوا على درجة الصدق فى الأمور فكذلك»[2].

وأنت حـين تتـابع الحكيم تجـده يفصل الـكلام فى الاغتـرار الذى يصـيب العارفـين إحدى طبقات المريدين فـيرى: أن هؤلاء الذين فتح لهم البـاب، وتميزوا عن عامة الصادقين يأتيهم الغرور من ناحـية «أنهم طلبوا فى هذا السير الصدق من أنفـسهم، ونظروا إلى عـيوب النفس فى هذا الطـريق فظنوا أنهم بسيـرهم ينالون الوصول إلى الله عز وجل فجعلوا السير ثمنـا للوصول والوصول ثوابا للسير. كما

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغتربين» ص٩٢.
(٢) المصدر السابق ص٩٤.

جعـل العمال أعـمالهم ثـمنا لنعيم الجنة، ونعـيم الجنة ثوابا لأعـمالهم. فـهؤلاء السائرون يسيرون إلى الله تعـالى ويقبضون الصدق من أنفسـهم فى السير وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث،ومع الاستقصاء على أنفسهم فى طلب العيوب واستـخراج مكامنها تكايسا وتحذلقا فى الكلام فـوقعوا فى ظلمة الاغترر»[1].

ويمضى الحكيم فى بيـان الغرور الذى يصيب طائفة المتقـين التى تميزت من وبين طبقـة العارفين من الصادقـين المريدين فيقـول: «إن المغتر إذا سار فى مـيدان المتقـين اعتـزل الخلق وانقبض ونظر إلى تـخليط الخلق. أعجـبه ذلك من نفـسه، وصغر الخلق عنده فينظر إليهم بعين الإزراء والاحتقار ومقتهم على أفعالهم»[2].

وإلى هنا ينتهى الحكيم الترمذى من ذكر الاغـترار الذى يصيب بعض أعمال القلوب.

وبهذا يكون الحكـيم الترمذى قـد تناول مسائل الإسـلام والإيمان والعـبادة والعبودة وأعمال القلوب التى يدخلها الاغترار فيؤثر على سير السالكين.

والحكيم الترمذى وهو يتكلم عن الاغترار الذى يصيب الإنسان فى سيره قد التزم منهجـا سلوكيا، يبين للسالك آفات النفس فى مـقامات الطريق وذلك ليكون السالك حذرا من الوقوع فيها.

---

(١) الحكيم الترمذى «الاكياس والمغترين» ص٩٥.
(٢) المصدر السابق ص٩٩.

الفصل الثالث

المريد ووسائل السلوك

- الإرادة والمريد
- وسائل السلوك
- التوبة
- الزهد
- عداوة النفس
- المحبة
- قطع الهوى
- الخشية
- الذكر

الإرادة والمريد

يعتمد التصوف الإسلامى عند السالكين على الإحساس الوجدانى، والانفعال النفسى، والتعلق القلبى، والثقة، والإخلاص، واليقين.

والسلوك تعبير عن إحساس نفسى وشعور حى لدى الإنسان الذى يدرك أن الله مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم.

ولا شك أن هذا الشعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذى يهبها ما يوفر لها كمالا ويحفظ وجودها، ويسد فقرها.

والمؤمن بالله يعرف مصدر توجهه ومبدأ حياته. وهو الله سبحانه وتعالى، فيتوجه إليه بروح مؤمنة، مملوءة بالأمل، والثقة، والرجاء.

والنفس البشرية ذات الأبعاد المختلفة، والأعماق والأغوار المعقدة الغامضة، لا يمكن ملؤها بالحاجات المادية وحدها. مهما يغالى الإنسان فى الإشباع المادى.

وليس كل شىء فى الحياة يتحقق للإنسان كما يريد، ولا كل شىء يجرى وفق مشيئته، وبذا تبقى الحاجة قائمة، والرغبة غير مشبعة، والشعور بالحاجة متعاظما فى نفس الإنسان. وتلك حكمة الله الخبير فى الخلق، جعل كل ذلك. ليبقى الإنسان مرتبطا بالخالق، متوجها إليه، ساعيا نحو الكمال.

ولهذا كان السلوك إلى الله وسيلة لربط الإنسان بالله، والتوجه إليه، وإظهار حاجة الإنسان وفقره وضراعته ورغبته فى إصلاح نفسه، وإنعاش حياته، لكسر كبرياء الإنسان، وتعريفه بحقيقة ذاته، وبحاجته إلى خالقه، فى الخلق، والإيجاد، والإمداد.

وهذا كله يحتاج إلى إرادة، وعزم وكم يكون الإنسان سعيدا. وهو يحس بكل دوافع الإحساسِ الصادق، أن الذى يقف بين يديه. يعاهده على الصدق فى الاستقامة والالتزام بالسلوك الخير.

وهذه الوقفة التى تكون فيها النفس فى حالة صحو وجدانى. لا تتحقق إلا بالإرادة التى تصدر عن رغبة وتوجه صادق، تجعل القوى النفسية فى اتزان، وسير الحركة فى تنظيم.

وإننا ونحن نقدم للدخول على الحكيم الترمذى لنلقى الأضواء على «الإرادة والمريد والمراد» عنده. نلحظ أن الحكيم كثيرا ما يعبر عن «الإرادة» بما هو علامة عليها أو وسيلة من وسائلها كالرياضيات والمجاهدات وما ينبعث منهما، ويتفرع عنهما، ويدور حولهما. ونجد له فصلا فى كتابه «معرفة الأسرار» تحت عنوان «فى طبقات أهل الإرادة»يقول فيه: طبقات أهل الإرادة على ثلاث مراتب:

- مريد يريد الله لنفسه، وعلامته أن يعامله على الرغبة والرهبة والرضا.

- ومريد نفسه لله تعالى. وعلامته أن يعامل الله على الرضا بالقضاء مع الوقاء.

- ومريد يريد الله تعالى. وعلامته أن يعامل الله من غير عوض ولا طمع ولا علاقة»[1].

فالإرادة عند الحكيم - كما تتضح من طبقات أهل الإرادة - الإقبال على أوامر الله تعالى وصولا إلى الله. «لأن الوصول إلى معرفة الحق فى المنهج الصوفى قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذى يريد الوصول مرورا بتقنية معينة على مستوى الإرادة (تحرير الإرادة من النفس وسلطانها عن طريق المجاهدات والرياضات) وصولا إلى أدب الحضرة الإلهية حتى يصبح «المريد» مؤهلا للتلقى»[2].

والإرادة عند الحكيم - كما تتضح من الرياضة وأدب النفس - انبعاث صادق، يأتى عن إيمان صادق، ويقين بضرورة المجاهدة.

يقول الحكيم الترمذى «فعالج قلبك حتى تعتقه من رق النفس. فإذا كان كذلك صفا قلبك من كدورة الأخلاق، وطهر من شهوة الآثام، فاستقر اليقين فيه، لأن اليقين لا يستقر حتى يرى مكانا ظاهرا. فتحيا القلوب وتصلب»[3].

فمعالجة القلب حتى يتم تحريره من دق النفس إرادة تنبعث عن الإيمان الصادق بالله. وإذا كانت الرياضة وأدب النفس سلوكا. فإن هذا السلوك لا يتم إلا بالإرادة.

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٤٠.

(٢) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص٧٢٣.

(٣) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص٩٢، ٩٣.

ولعلنا من تتبع ما ذكره الحكيم الترمذى من علامات الإرادة وما هو من وسائلها وما جاء عنه فى طبقات أهل الإرادة. نستطيع أن نقول: إن الإرادة عند الحكيم الترمذى قصد فى الأمور، وإقبال على الله تعالى. والجرجانى فى التعريفات يذكر أن الإرادة غذاء الروح من طيب النفس. وقيل: الإرادة حجب النفس عن مراداتها والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا[1].

وقد يكون ما ذكره الجرجانى قريبا مما جاء عن الحكيم الترمذى وقد يتفق الصوفية مع الحكيم الترمذى على ضرورة حتمية الرياضة والمجاهدة فى طريق أهل الله. فهى المدخل الوحيد للتحكم فى النفس الإنسانية والسيطرة عليها.

ويؤكد ذلك الحكيم الترمذى حيث يقول: «فأما الرياضة فهى مشتقة عربيتها من الرض، وهو الكسر. وذلك أن النفس اعتادت اللذة والشهوة، وأن تعمل بهواها، فهى متحيرة، قائمة على قلبك بالإمرة، وهى الإمرة بالشهوة. فيحتج إلى أن يفطمها. فإذا فطمها عن العادة انفطمت.

فهذه النفس إذا فطمتها انكسرت عن الإلحاح عليك»[2] فمتى تحكم صاحب الإرادة بنفسه لم يبق فيه من الشهوات، ولا من الهوى ما يثقل عليه قبوله من ربه، فيصبر ويرضى ولكن متى «عجز عن الرياضة. فإنما يقبل أحكام الله تعالى ومشيئاته على حد الإيمان وصبر على أموره على حد التقوى بأركانه، على ثقل من نفسه، وتنغيص وتكدير من عيشه، وجهد من قلبه».

وإذا كان هذا شأن الإرادة عند الحكيم الترمذى. فإن المريد اسم فاعل من «أراد» والتى هى عند الحكيم «قصد» وقد اكتسب «المريد» فى السلوك عند الحكيم هذا الاسم لثلاثة أسباب:

الأول: أنه مريد يريد الله لنفسه. فيعامل الله على الرغبة والرهبة والرضا.

والثانى: أنه مريد نفسه لله تعالى. يعامل الله على الرضا بالقضاء مع الوفاء

والثالث: أنه مريد يريد الله تعالى. وعلامته أن يعامل الله من غير عوض، ولا طمع، ولا علاقة[3].

(١) الجرجانى «التعريفات» ص١١.
(٢) الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص٩٩.
(٣) انظر الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٤٠.

فالمريـد من أراد السلوك، والمراد يطلق على السالك عـندما يكون مـوضوع إرادة الحق[1]. يقول الحكيم الترمـذى: «فلما كان العبد بهذه الصـفة أمر بالمجاهدة فـقال عـز وجل: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ...(٧٨)﴾ [الحج] ثم لما علم أن المجاهدة تشتد وتصلـب على العباد أخبرهم عن سنته، وحسن صـنيعه وبره ولطفه بهم، فقـال عز وجل: ﴿ ... هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...﴾ [الحج] يعلمهم أنه لو لم يجتبيهم، ولم يوقع اختياره عليهم ما كانوا ينالون نور الرحمة ونور المعرفة. وكانوا أسارى فى يد العدو، وحطبا للنار، فأخبرهم أنه اجتباهم»[2].

فالتطهر الذاتى والمجاهدة النفسية مقدمات ضرورية، وشروط لازمة لصلاحية سلوك الطريق. وتعد من قبيل الاتجاه الأخلاقى الشائع عند كثير من المتصوفة.

ولكن الحكيم التـرمذى أضـاف إلى ذلك ما يمكـن أن يسمى بالتطهـر بالمنة والابتلاء. ولعلها تجربة ذاتية للحكيم الترمـذى أو عرضه الآخرون لها، وأفاد منها فائدة كبيرة. فأراد أن ينبه الآخرين من رواد الطريق إلى أهمية هذا النوع من التطهر وأهميته وفائدته[3].

وذلك أن الحكيم الترمذى تعرض للابتلاء فكان ذلك سـببا فى تطهيره. لأن الغموم تطهر القلب. حتى وصل به إلى حلاوة تلك الذلة، واتفتح قلبه فى الطريق فتحا[4] وقريب من تجربة الحكيم الترمذى. ما حدث للإمام الغزالى حتى شفاه الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبوله، موثوقا بهـا على أمر ويقين. ولم يكن ذلك ينظم دليل وترتيب كلام. بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر»[5] وإذا كان للإرادة استعمـالان ـ كما عرفنا ـ فإن لكل استعمـال منهما معناه، حيث يسمى الاستعـمال الذى يسند الإرادة إلى العبد «مريدا». والاستعمال الذى يسند الإرادة إلى الله تعـالى «مرادا» وتظهر التفرقة بين «المريد والمراد» فى فصل يعقده الحكيم الترمذى لهذا الغرض فيقول:

(١) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص٧٢٤.

(٢) الحكيم الترمذى:

١- «الرياضة وأدب النفس» ص٤٢ تحقيق آربرى وعلى حسن.

٢- «أسرار مجاهدة النفس» ص١٥٠ تحقيق إبراهيم الجمل.

٣- «حقيقة الآدمية» ص٢١ تحقيق عبد المحسن الحسينى.

(٣) انظر الدكتور سامى نصر لطف فى مقدمة علم الأولياء للحكيم الترمذى ص٩٦.

(٤) راجع: الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٨، ١٩ من كتاب ختم الأولياء.

(٥) راجع الغزالى «المنقذ من الضلال» ص٨٥ ط دار الكتاب اللبنانى.

- المريد يطلب الأحوال بجهده . . والمراد تطلبه الأحوال . .

- والمريد يجد ألم السير . . والمراد لا يجد ألم السير . .

- والمريد يسير إلى الله قصدا . . والمراد يسير إلى الله سبقا . .

- والمريد يطلب العوض . . والمراد لا يطلب العوض . .

- والمريد في طلب الله مدلل . . والمراد مع الله مدلل حتى يفيق المراد من سكرته. حتى يتجلى له الجليل بهيبته، فيفيق من سكرته. ويكون أسيرا فى قبضته حرا فى ملكه»[1].

فالحكيم الترمذى فى هذا النص يعطينا التمييز بين كلمتى «المريد والمراد» اللتين تطلقان على السالك:

فالمريد من أراد السلوك وطلب النتائج بمكابداته ومجاهداته ورياضاته. ووجد مشقة السفر والسلوك، وقطع العلائق ليفرغ المحل. واتقى قلبه شوائب الأفكار.

والمراد هو من كان موضوع إرادة الحق ولذلك تطلبه الأحوال. ولا يجد مكابدة ومجاهدة ويسير إلى الله سبقا وقد كشف له الأمر.

ونجد قريبا مما ذكره الحكيم الترمذى فى كلمتى «المريد والمراد» ما جاء عن عبد القادر الجيلانى[2] حيث يقول:

- المريد يكابد ويجاهد . . والمراد يتنعم ويسعد . .

- والمريد يتولاه سياج العلم . . والمراد تتولاه رعاية الحق تعالى . .

- والمريد يسير . . والمراد يطير . .

- والمريد هو طالب الحقيقة . . والمراد هو المطلوب من الله . .

- والمريد مجاهد يجاهد . . والمراد موهوب واصل . .

- والمريد يعمل . . والمراد يرى التوفيق والمنة . .

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٧.

(٢) هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكى دوست الحسنى أبو محمد محى الدين الجيلانى أو الكيلانى أو الجيلى. مؤسس الطريقة القادرية من كبار الزهاد والمتصوفين. ولد فى جيلان (وراء طبرستان) وانتقل إلى بغداد شابا سنة ٤٨٨ هجرية فاتصل بشيوخ العلم والتصوف وبرع فى أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر وكان يأكل من عمل يده، وتصدر للتدريس والإفتاء فى بغداد سنة ٥٢٨هـ وتوفى بها. له كتب. منها «الغنية لطالب طريق الحق» و«فتوح الغيب» و«الفيوضات».

(انظر الزركلى «الأعلام» جـ٤ ص٤٧) ط بيروت.

ـ والمريد يكافح فى سلوك السبيل المستقيم . . والمراد قائم على مجمع كل سبيل . .

ـ والمريد ينظر بنور الله . . والمراد ينظر بالله . .

ـ والمريد قائم بأمر الله . . والمراد قائم بعلم الله . .

ـ والمريد يخالف هواه . . والمراد يتبرأ من درجته ومناه . .

ـ والمريد يتقرب إلى الله . . والمراد مقرب إلى الله» . .[1].

فالمتأمل فى كلمات الجيلانى التى جاءت فى «المريد والمراد» يجد أنها تمتد جذورها إلى ما ذكره الحكيم الترمذى. فمعانى كلمات «الجيلانى» تعبير صادق عما ذكره الحكيم. وربما يكون الجيلانى (٤٨٨هـ ـ ٥٢٨هـ) قد تأثر إلى حد كبير بالحكيم الترمذى (ت ٣٢٠هـ).

وقد يكون ذلك راجعا إلى أن السلوك واحد ينطبق على الجميع. فالرياضات والمجاهدات التى أكسبت المريد الأحوال والمقامات يمارسها جميع المريدين.

ولكن رغم أن السلوك إلى رب العالمين واحد فإن الطرق تتعدد؛ ولهذا تظهر شخصيات صوفية مميزة. وفى هذا دليل على أمرين:

الأول: أن الإنسان يكتسب الأهلية للتلقى الإلهى أى أنه بممارسة السلوك الصوفى من مجاهدة ورياضة يتم التعرض للنفحات الالهية.

الثانى: أن تسليم الإرادة إلى الغير فى السلوك الصوفى لا يؤثر سلبيا على شخصية المريد. فها هى تظهر فى ذاتيتها وتميزها بعد المجاهدة والرياضة»[2].

ولا يفوتنا أن نعرف أن المراد عند الحكيم الترمذى كان قد بدأ الطريق «مريدا» ولذلك نجد الحكيم الترمذى يقول: والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة، وتحمل الأذى. فإن الإنسان إذا لم يتقدم فتحه رياضته لا يجىء منه رجل أبدا إلا فى حكم النادر»[3].

(١) عبد القادر الجيلانى «الغنية لطالب طريق الحق» جـ٢ ص١٥٨.

(٢) انظر الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص٧٢٤.

(٣) راجع الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص٦.

ويبدو أن الإمام القشيرى استفاد من كلام الحكيم الترمذى لذا يقول: «فأما الفرق بين المريد والمراد، فكل مريد على الحقيقة مراد، إذ لو لم يكن مرادا لله تعالى بأن يريده لم يكن مريدا، إذ لا يكون إلا ما أراده الله تعالى. وكل مراد مريد لأنه إذا أراده الحق سبحانه بالخصوصية وفقه للإرادة»(١).

ولكن إذا كان هذا شأن المريد والمراد عند الحكيم الترمذى والسالكين فإن معنى ذلك أن المريد هو من يبدأ السير فى الطريق بجد واهتمام وقصد ومجاهدة. ويستمر فى سيره إلى الله.

«فصدق الإرادة إنما يكون فى الاتجاه إلى الله تعالى فحسب. فهو إقبال خالص لطاعته، وذلك بالعمل بالكتاب والسنة، فسيتضىء القلب بنوره تعالى، ولا يرى حظا لنفسه لا سترسال إرادته مع الله . فانعقاد الإرادة - إذن - هو الأساس. وما أراد المريد إلا بعد أن خلصت إراداته.

وما خلصت إرادته إلا بعد أن تطهرت نفسه، وفتح على قلبه، فما بقى له إلا الله ناصرا، وهاديا، ومعينا، فنومه، وأكله، ووجده، وكلامه ضرورة وهو يروض نفسه وينصحها، ولا يحببها إلى هواها، وما تتلذذ به، ويأنس بالخلوة من الله، ويرضى بقضاء الله، ويختار أمر الله، ويقف على كل سبب يقربه من الله، فهو مخلص على الدوام، صادق على الاستمرار. وعندما يصل المريد إلى هذه الدرجة يحبه الله ويقربه فهو إذن «مراد» لله، قريب من رحمة الله، ولطف الله، تخلع عليه أنواع الخير والطمأنينة»(٢).

فالمريد إذا سكنت حركاته الشهوانية صار قلبه خزانة الله، فهو مريد مبتدى فى أول الطريق، مراد لله فى نهايته، فلقد جاهد كمريد. ثم هو كمراد ألقى الله فى قلبه السكينة والطمأنينة.

وعلى ذلك: «يختلف مراد الله فى العبيد من أهل معرفته. فبعضهم ينبعث بإرادة داخلية، حتى يصل بعد جهد كبير، وبعضهم يرادون للوصول ابتداء، فتبعثهم بهجة الوصول إلى العمل، فيكون عليهم يسيرا»(٣).

---

(١) الإمام القشيرى «الرسالة القشيرية» جـ٢ ص٤٣٨.

(٢) الدكتور حسن محمد الشرقاوى «ألفاظ الصوفية ومعانيها»ص٢٩١.

(٣) انظر الدكتور عبد الفتاح بركة «فى التصوف والأخلاق» ص١١١.

وإذا كنا قد عرفنا أن «المريد» عند الحكيم الترمذى، من يسلك الطريق الحق بصدق. فإن الحكيم يضع للمريد المحقق ثلاث علامات تدل عليه، وترشد السالكين إلى التصحيح، وتهدى السائرين إلى النور. قال الحكيم الترمذى: «فالمريد المحقق له ثلاث علامات»:

- أنه لا يجزع من الذل والبلية.
- ولايغترب النعمة والعطية.
- ولا يفارق قلبه خوف البعد والقطيعة»[١].

ومما لا ريب فيه أن هذه العلامات التى وضعها الحكيم الترمذى للمريد المحقق تمنح السالك انتقالا وتحولا فى خط الحياة وطبيعة السلوك. لأنها تعد علامات مضيئة على الطريق، تحدث فى الأعماق تغيرا نفسيا، يجعل المريد راضيا عن الله على كل حال، غير راض عن نفسه. وإذا كان من علامات المريد عند الحكيم الترمذى - «أنه لا يجزع من الذل والبلية» فإن الحكيم قد عايش هذه العلامة، حيث تواترت عليه الغموم، ووجد فى ذلك سبيلا إلى تذليل نفسه، من طريق الذلة، مثل ركوب الحمار فى السوق، والمشى حافيا فى الطريق، ولبس الثياب الدون، وحمل شىء مما يحمله العبيد والفقراء. واشتد ذلك عليه[٢].

أما العلامة التى يقول فيها الحكيم «ولا يغتر المريد بالنعمة والعطية» فمعنى هذا أن يتفقد كل حال، وكل أمر للنفس فيه فرح واستبشار من نعمة أو وجود لذة أو أنس بشىء، فيقطعه عنها، وأنه كما هويت النفس شيئا أعطاها فرحت به، فينبغى له أن يمنعها ولو شربة من ماء بارد تريد أن تشربها»[٣].

وأما العلامة التى يذكرها الحكيم الترمذى بقوله: «ولا يفارق قلبه المريد خوف البعد والقطيعة»[٤] فإنها تجعل المريد يهرب من سخط الله تعالى ومن كل ما يبعده عن الله تعالى.

وبهذا يكون الحكيم الترمذى قد وضع المريد أمام طريق تربوى توجيهى يأخذ بالسالك إلى الصواب.

(١) الحكيم الترمذى«معرفة الأسرار» ص٤٩.

(٢) انظر الحكيم الترمذى«بدو شأن أبى عبد الله» ص١٨ من كتاب «ختم الأولياء».

(٣) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص١٧٦، ١٧٧.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٧٤.

لقد بلغ من اهتمـام الحكيم الترمذى بالسالكين أن جـعل لهم وسائل جاءت فى كتاب أسـماه «منازل العباد من العبـادة أو منازل القاصدين إلى الله » وفى هذا الكتاب يستعرض الحكيم الترمذى منازل العباد والتى هى وسائل فى طريق وصولها إلى الله. ويقدم وصـفا لأهل كل منزلة من هذه المنازل، مسـتشهدا على مـا يقول القـرآن الكريم والسنة النبـوية. ومن عـادة الحكيم أن يدلف إلى مـا يريد بمقدمـة قصيرة يذكر فيها الهدف من الكتاب والداعى إليه، وأهم محتوياته. ولقد جاء قوله فى مقدمة كتاب « المنازل» «فإنكم سألتمونى عن وصف منازل العباد من هذا الدين وأن أذكر لكم على كل منزلة مـنها من طريق الكتاب المنزل مـا يكون شاهدا على وصفى»[1] ويفهم من العبارة المذكورة التى جاءت فى مقدمة المنازل أن هناك سؤالا كان موجها إلى الحكيم الترمذى. وقد يكون هذا السؤال موجها إليه من جماعة قد يكونون تلاميذ. وقد يكونون أصدقاء يتباحثون معه. وقد يكونون مناظرين يسألونه الدليل على مـا يدعو إليـه. وقد يكون الأمـر على غيـر هذا كله، وأنه ليس هناك سائل مـباشر، وإنما شـعر أن عـرض مثل هذه الآراء على الناس يحـتاج إلى بسط وسند من كتاب الله وسنة رسوله. وربما لم يكن هناك داع أصلا من هذه الدواعى. وإنما هى سنة المؤلفين وسنتهم فى ذلك العصر، وجدوا فيها وسيلة لعرض أفكارهم على الناس، ودعوتهم إلى مناقشتها والأخذ بها أو الرد عليها»[2].

والحكيم الترمذى فى منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله بدأ بعرض الوسـائل، ووصف أهلها، والمسـتحقـين لها بحسب تحـقق هذه الأوصاف للانخـراط فى المنزلة التى تؤهل لهـا. وبعد أن عـرض الحكيم ذلك. أتى بالدليل على كل منزلة من القـرآن الكريم والخبر المأثور. ويقـينا أن الحكيم الترمـذى كان يرمى إلى تأييد مـا يراه، ويدعو إليه من الآراء بالكتاب والسنة، ويرد بـطريق غير مباشر على هؤلاء الذين يتـهمونه ويتهمون غيره من شيـوخ الصوفية بالخروج على ما جاء به الكتاب[3]. وفى نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول «يقيم الحكيم

(١) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٣٥ تحقيق الدكتور الجيوشى.
(٢) انظر الدكتور الجيوشى «مقدمة كتاب منازل العباد من العبادة» ص٣١.
(٣) راجع المصدر السابق ص٣٠.

الترمذى الأصل الثالث والثلاثين والمائة تحت عنوان: «فيما يعلم به منزلة العبد عند الله تعالى»[1] ويسوق حديثا جاء عن جابر رضى الله عنه حيث قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس من كان يحب أن يعلم منزلته عند الله، فلينظر كيف منزلة الله عنده، فإن الله عز وجل ينزل العبد منه حيث أنزله من نفسه، ، إن لله سرايا من الملائكة تحل وتقف على مجالس الذكر فأغدوا وروحوا فى ذكر الله فى الأرض ألا فارتعوا فى رياض الجنة.. قالوا: وأين رياض الجنة يا رسول الله؟ قال: مجالس الذكر. فاغدوا ورحوا فى ذكر الله واذكروه بأنفسكم»[2].

يقول الحكيم الترمذى بعد أن استند على هذا الحديث: «فمنزلة الله عند العبد إنما هو على قلبه على قدر معرفته إياه وعلمه به وهيبته منه وإجلاله وتعظيمه له وخشيته وحياته منه ، والخوف من عقابه، والرجل عند ذكره وإقامة الحرمة لأمره ونهيه، ورؤية تدبيره، والوقوف عند أحكامه بطيب النفس والتسليم له بدنا

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول» ص١٦٧.

(٢) ـ جابر بن عبد الله هو ابن عمرو بن حرام أبو عبد الله. ويقال: أبو محمد السلمى الأنصارى، له صحبة. روى عنه سعيد بن المسيب وأبو سلمة وعطاء ومحمد بن المنكدر وغيرهم.

-الاستيعاب ١/ ٢١٩، ٢٢٠. - أسد الغابة ١/ ٣٠٥.
- الجرح والتعديل ١/ ٤٩٢ - الإصابة ١/ ٤٣٤.
- الطبقات الكبرى ٣/ ٥٦١. - شذرات الذهب ١/ ٨٤.
- العبر ١/ ٤١، ٨٩. - تذكرة الحفاظ ١/ ٤٣.
- التاج الكبير ٢/ ٢٧.

- والحاكم فى المستدرك: كتاب الدعاء «باب من يحب أن يعلم منزلته عند الله ١/ ٤٩٤، ٥٩٤»
وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يوافقه الذهبى وقال: ضعيف فيه عمرو بن عبد الله مولى عفرة.
- والبيهقى فى شعب الإيمان ص ٣٢١ من رواية جابر.
- وذكره ابن حجر فى الفتح كتاب «الدعوات» باب فضل ذكر الله عز وجل ١١/ ٢١٢.. عن جابر ابن أبى يعلى.
ـ المنذرى فى الترغيب والترهيب. كتاب الذكر والدعاء باب أن الله ينزل العبد من حيث أنزله من نفسه ٢/ ٤٠٥.. وقال: رواه ابن أبى الدنيا وأبو يعلى والبزار والطبرانى والحاكم والبيهقى، وقال الحاكم صحيح الإسناد.. وتعقب بقوله: قال المحلى رضى الله عنه: فمن أسانيدهم عمرو مولى عفرة وبقية أسانيدهم ثقات مشهورون يحتج بهم والحديث حسن والله أعلم.
ـ والهيثمى فى مجمع الزوائد. كتاب «الأذكار» باب ما جاء فى مجالس الذكر ١/ ٧٧ وقال: رواه أبو يعلى والبزار والطبرانى فى الأوسط وفيه عبد الله مولى عفرة وقد وثقه غير واحد، وضعفه جماعة وبقية رجالهم رجال الصحيح.

وقلبا وروحا ومراقبة لتدبيره فى أموره، ولزوم ذكره والنهوض بأثقال نعمه وإحسانه، وترك مشيئته، وحسن الظن فى كل مانابه. والناس فى هذه الأشياء يتفاضلون. فمنازلهم عند ربهم على قدر حظوظهم منها»[1].

التوبة

«التاء. والواو. والباء» كلمة واحدة، تدل على الرجوع، يقال: تاب عن ذنبه أى رجع عنه[2]. وتاب الله عليه: وفقه للتوبة، أو رجع عنه من التشديد إلى التخفيف أو رجع عليه بفضله وقبوله[3]. والتوبة بتحليلها الواقعى هى انتقال وتحول فى خط الحياة، وطبيعة السلوك، لأنها نتاج تغير نفسى وفكرى يحدث فى أعماق الإنسان. والحكيم الترمذى يرى أن التوبة من باب رحمة الله بعباده والامتنان عليهم.

ونجد هذا واضحا فى قوله: «إن لله عبادا نظر إليهم بالرحمة، فمن عليهم بالتوبة، وفتح أبصار قلوبهم» ويستند الحكيم الترمذى فيما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام]. فوعد المغفرة والرحمة[4] إذن «المن» بالتوبة ـ عند الحكيم الترمذى ـ من باب «الرحمة» وهؤلاء الذين من الله عليهم بالتوبة: «تمثل قبح المعاصى فى صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا الله به، وانكشفت لهم العاقبة عن مسكن العاصين فبادروا بالنزوع عنها، فقوى الله عزمهم، وأيدهم بتوفيقه، فكلما نزعوا عن معصية صقلوا قلوبهم عن نكتة تلك المعصية وسوادها»[5].

ويستند الحكيم الترمذى فى ذلك إلى قوله ﷺ[6]: إذا أذنب العبد نكت فى

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول فى أحاديث الرسول» ص١٦٧.
(٢) انظر معجم مقاييس اللغة مادة «توب».
(٣) راجع الفيروز آبادى «بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز» جـ٢ ص٣٠٤.
(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٥٢.
(٥) المصدر السابق ص٣٧.
(٦) المصدر السابق ص٥٧.
وانظر الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنه» ص١٧٧.

قلبه نكتة سوداء فإن عاد نكتت أخرى فإن تاب ونزع صقل قلبه»[1] ثم قرأ: ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ⑭ كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ⑮﴾[المطففين] فإذا تاب صقل القلب وأضاء. فإذا لاقته الموعظة لاقت قلبا مصقولا»[2] يستنير ويشرق النور من قلبه في صدره فلا يحجب عنه قلبه فيصير كهيئة ما روى فى الحديث: «اعبد الله كأنك تراه وليس تراه»[3].

ويستند الحكيم فى توفيق الله وتأييده لهؤلاء الذين بادروا بالنزوع عن المعاصى على قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ⑪⑱﴾[التوبة].

وأنت ترى مما ذكره الحكيم الترمذى واستدل به أن التوبة تعبر عن حب الله لعباده وكمال صفات العفو والرحمة لديه سبحانه وتعالى. وهى تعبر عن استمرار فيوضات اللطف والخير وشمولها لمسيرة الإنسان، ليندمج فى طريق الخير، بعيدا عن الانحراف والتيه.

والحكيم الترمذى ـ كما قد وضح أمامنا ـ يذهب إلى أن التوبة منة من الله يمن بها على من يشاء من عباده.

---

(١) اخرجه ابن ماجه فى سننه، كتاب «الزهد» باب «ذكر الذنوب» جـ٢ ص١٤١٨ عن أبى هريرة حديث رقم ٤٢٤٤ ط عيسى البابى الحلبى.
- وأخرجه الترمذى فى سننه تفسير سورة «ويل للمطففين» جـ٩ ص١٥٤ .
- وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده جـ٢ ص٢٧٩ط بيروت.
- وجاء ذكره فى تحفة الأحوذى تفسير سورة «ويل للمطففين» جـ٩ ص ١٥٤ .

(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص١٧٧ .

(٣) - الحديث رواه الحكيم بالمعنى «منازل العباد من العبادة ص٥٩، وهو جزء من حديث متفق عليه عندما سئل النبى ﷺ عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وعبارة «وليس تراه» التى ذكرها الحكيم لا تعرف فى بقية كتب السنة.
- والحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب التفسير باب «إن الله عنده علم الساعة» تفسير سورة لقمان جـ٨ ص٥١٣ عن أبى هريرة ط المطبعة السلفية.
وأخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى. عن أبى هريرة جـ١ ص٣٩ ط عيسى البابى الحلبى. =

ولكن لنا ههنا أن نتساءل؟ إذا كان الحكيم يرى أن التوبة من باب «المنة» فكيف تكون التوبة مقاما أو منزلة والمقامات كما يقول القشيرى «مكاسب» والأحوال مواهب؟[1] فهل يغنى هذا أن الحكيم الترمذى لا يرى تلك التفرقة بين الأحوال والمقامات من حيث إن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب؟.

– يبدو لنا أن الصوفية حينما يقولون بأن المقامات مكاسب فليس معنى ذلك إلغاء «المنة الإلهية» فى هذه الحالة إلغاء تاما بل معناه أن الجهد المبذول من السالك تحته المنة بدءا وانتهاء . فالتجربة الصوفية أو السلوك الصوفى يتحقق ويظهر فى مجال المجهود الإنسانى والرياضة والمجاهدة، ومجال المنة أى العطاء الإلهى الفائق «فهو إلهى من حيث مبدئه الفاعل، وإنسانى من حيث مظهره القابل»[2].

– كذلك يضاف إلى ما سبق أن كون «التوبة» منة، لا ينفى أن للعبد جهدا بشكل ما فى تقبل هذه المنة أو فى استقباله لهذه المنة.

– ولا بد لنا هنا من أن نفرق بين أشكال من المنازل والمقامات. حيث إن هناك منازل ومقامات عند الحكيم الترمذى تقوم على الجهد المبذول كمنزلة الزهد فى الدنيا، ومنزلة عداوة النفس. وهناك منازل ومقامات تقوم على الجهد المبذول الذى تحفه المنة بعين الرحمة، وعين اللطف وعين الإجلال كمنزلة قطع الهوى، ومنزلة الخشية، ومنزلة القربة.

ومما يلحظ بوضوح أن محى الدين بن عربى يلتقى مع الحكيم الترمذى فيما ذهب إليه من أن منزلة التوبة تقوم على الجهد المبذول والمنة.

يقول ابن عربى فى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا (١١٨) ﴾[التوبة]. فهذه الأولى توبة امتنان، فإذا تاب عليهم بالمغفرة بعد توبتهم كانت هذه التوبة الإلهية جزاء، لا يتخلص الامتنان الإلهى فيها إلا على بعد وهو أن يرجع العبد فى توبته إلى التوبة الأولى الإلهية التى جعلته أن يتوب، وتوبة امتنان أيسر من توبة الجزاء.

= و أخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان. باب ما جاء فى وصف جبريل للنبى (الإيمان والإسلام) جـ٥ ص٦ عن عمر بن الخطاب ط مصطفى الحلبى.

– وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب السنة باب فى القدر عن عبد الله بن عمر جـ٢ ص٥٢٦.

– وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب المقدمة باب فى الإيمان جـ١ ص٢٥ عن أبى هريرة ط عيسى الحلبى.

(١) انظر القشيرى «الرسالة القشيرية» جـ١ ص٢٠٦.

(٢) راجع الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص٦٨٥.

وهى توبة الجـواد الواهب المحسـان الذى يعطى لينعـم لا لعلة مـوجبـة عـقـلا وشرعا»[1] إذن التوبة الأولى من الله ابتداء يهب بهـا للعبد العمل على استـغفاره حتى يصل بهذا العمل إلى التوبة الثانية التى استحقها على عمله»[2].

ويذكر الهجويرى أن أبا حفص الحداد قال[3]: «ليس للعبد فى التوبة شىء. لأن التوبة إليه لا منه» وبهذا القول لا تكون التوبة من كسب العبد لأنها موهبة من مواهب الحق سبحانه وتعالى. وهذا القول يتعلق بمذهب «الجنيد»[4].

ولعلنا نفهم من وراء ذلك أن كـثيرا من السالكين يذكـرون أن التوبة منة من الله تعالى ابتداء. فلو انفـتحت أبعاد النفس على هذه الآفاق الرحبـة، واستوعبت العقـول ما تحمل كلمـة التوحيد مـن معان وصفـات تختص بها الذات الإلهـية، وعاشت فى ظلال أشـعتهـا، وانسياب أنوارها. لأدرك الإنســان أنه يعيش فى ظل آثار هذه الصفـات، وأنها حقائق تتـجلى فى عالم الوجود، وأنهـا ذات صلة بكيان الإنسان ووجوده. ولأدرك أن لكل صفة ربانية منجلية فيوضات تسد ثغرة فى نفس الإنسان، وتجسد أملا فى حياته؛ لذا فإن السعـادة ستغمره، وسيشعر بمعنى الوجود كاملا لو أنه عاش يستوحى فيوضاتها، ويملأ ثغرات نفسه من آثارها «وعند الحكيم الترمذى لا يستحق العباد منزلة التائبين إلا:

- إذا استحكـموا باب التوبة بنزوعهم عن جـميع المعاصى التى كانوا عـليها مقيـمين.
- وتداركوا ما سلف منهم فى الأيام الخالية.
- وتتبـعوا بالإصلاح على اسـتفراغ مـجهودهم وحسب طـاقاتهم، برد المظالم وتحللها من أربابها.

(1) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٤ ص ٣٠٣.

(2) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص١٠٢١.

(3) هو أبو حفص عمرو بن سلمه. وهو من أهل قرية يقال لها (كوردا باذ) على باب مدينة نيسابور إذا خرجت إلى بخارى. كان أحـد الأئمة والسادة، توفى سنة سبعين ومـائتين، وقيل سنة سبع وستين ومـائتين (انظر السلمى طبقات الصـوفية ص ٢٧ ط كتاب الشـعب سنة ١٣٨٠هـ تحقيق الدكتور احمد الشرباصى).

(4) الجنيد هو أبو القـاسم الجنيد بن محـمد الخراز. وكـان أبوه يبيع الزجاج؛ فلذلك كـان يقال له «القواريرى» أصله من «نهاوند» من بلاد الجـبل. ومولده ومنشؤه بالعراق. وكان فقيـها تفقه على أبى ثور، وكان يفتى فى حلقته وصحب السرى السقطى والحـارث المحاسبى ومحمد بن القصاب البغدادى وغيرهم. وهو من الأئمة الكبار توفى سنة سبع وتسعين ومائتين.
«انظر السلمى طبقات الصوفية ص٣٦ وراجع الهوبرى كشف المحجوب ج٢ ص ٥٤١».

- وتلافوا ما فرطوا فيه من المفروضات بالإعادة والإتمام لها.

حتى إذا بلغوا إلى المبلغ الذى لايحيك فى صدورهم شئ من الماضى ولا من الذى هم عليه مقيمون. من أن يكونوا قد خرجوا إلى من حقوقه التى أوجب عليهم، وألزمهم حسب وسعهم. فعندها استوجبوا اسم التائبين واسم المتقين. وهو ادنى منازل المريدين الله، والسائرين إليه»[1].

وليس هذا الفهم الذى يشير إلى أن السالكين إذا بلغوا مبلغا يخرجون فيه إلى الله يستوجبون اسم التائبين. ليس هذا الفهم الذى ذكره لنا الحكيم الترمذى مفروضا على الإسلام أو غريبا عنه بل هو روح الإسلام. فنظرة الحكيم الترمذى تنطلق من الإسلام حيث يقرر أن للعباد حقا على الله كتبه الله على نفسه إذا عبدوه ولم يشركوا به أن يدخلهم الجنة. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١)﴾ [التوبة] وقال رسول الله ﷺ «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد على الله عز وجل إلا يعذب من لايشرك به شيئا»[2].

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٣٧.

(٢) - أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب اللباس باب «إرداف الرجل خلف الرجل» جـ١ ص٣٩٧، ٣٩٨ عن معاذ بن جبل ط السلفيه.

- وأخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الرقاق باب «من جاهد نفسه فى طاعة الله» جـ١١ ص٣٣٧ عن معاذ بن جبل

- وأخرجه البخارى كتاب التوحيد باب «ما جاء فى دعاء النبى (أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى «عن معاذ بن جبل جـ١٣ ص ٣٤٧ الطبعة السلفيه.

- وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه «كتاب الإيمان» باب «الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا» جـ١ ص٥٨.

- وأخرجه الترمذى فى سننه كتاب الإيمان باب «ما جاء فى افتراق هذه الامة» جـ٥ ص٢٦، ٢٧ عن معاذ بن جبل وقال أبو عيسى حسن صيحيح.

- وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزهد «باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة» جـ٢ ص١٤٣٥، ١٤٣٦ عن معاذ بن جبل.

- وأخرجه الإمام أحمد فى سنده ج٣ ص ٢٦٠، ٢٦١ عن معاذ بن جبل ط بيروت .

وهؤلاء الذين يستحقون اسم «التائبين» واسم «المتقين» عند الحكيم الترمذى. تكون قلوبهم مصغية إلى الآمر والزاجر. كلما أمروا ائتمروا وكلما زجروا انزجروا[1].

ويفسر الحكيم الترمذى «الآمر والزاجر» الذى تصغى إليه قلوب التائبين والمتقين بأنه: «واعظ الله فى قلب كل مؤمن»[2].

يقول الحكيم الترمذى: وبهذا جاءنا الخبر عن رسول الله ﷺ، وهو الشاهد الصدق من الله. ألا تسمع إلى ما أومأ إليه رسول الله ﷺ حيث أتاه السائل عن البر والإثم فقال: «البر ما اطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك فى صدرك وتردد»[3].

ولا يفوت الباحثين: أن يعرفوا أن التائبين الذين استحقوا اسم «التائبين» عند الحكيم الترمذى، هم من كانت توبتهم «مقبولة». فلا يدخل فى الاستحقاق إلا من قبلت توبته؛ لأن التوبة- عند الحكيم الترمذى - على ثلاثة أوجه: توبة مقبولة، وموقوفة، ومردودة. فعلامة المقبولة حلاوة الطاعة وأهلها، ووحشة الذنوب وأهلها. وأما الموقوفة فعلامتها ألا يجد حلاوة الطاعة بل يجد ألم الطاعة. وأما علامة المردودة فالعجب والكبر»[4].

ولعلنا نفهم من علامات التوبة المقبولة:

- حلاوة الطاعة وأهلها.

- ووحشة الذنوب وأهلها.

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٣٨.

(٢) المصدر السابق ص٣٨.

(٣) - أخرجه مسلم فى كتاب « البر والصلة والأدب» ٥ تفسير البر والإثم ٤/ ١٩٨٠حديث رقم١٥.

- وأخرجه الترمذى فى كتاب «الزهد» ٥٢ باب «ما جاء فى البر والإثم ٤/ ٥٩٧ حديث رقم ٢٣٨٩ وقال هذا حديث حسن صحيح.

- وأخرجه الدارمى فى كتاب «الرقائق» ٧٣ باب فى البر والإثم ٢/ ٣٠ حديث رقم ٢٧٩٢.

- وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ٤/ ١٩٨٢.

- والحاكم فى المستدرك فى كتاب «البيوع» باب «البر حسن الخلق والأثم ما حاك فى صدرك ٢/ ١٤ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وعلق عليه الذهبى بقوله: صحيح

- وأخرجه البيهقى فى (السنن الكبرى) ١٠/ ١٩٢فى كتاب الشهادات باب «مكارم الأخلاق» وقال: أخرجه مسلم فى الصحيح.

وأخرجه البخارى فى الأدب المفرد ص ١١١ حديث رقم ٢٩٥ باب حسن الخلق إذا فقهوا.

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص ٤٣.

إن التوبة عند الحكيم الترمذى لا يكفى أن تكون مقبولة بطلب توبة الجوارح عن الذنوب. وإنما لابد من تنقية القلب تنقية كاملة مما ران عليه مما اكتسبه الإنسان من الآثام.

إن الحكيم الترمذى يكشف عن منهج ذوقى فى السلوك له شأنه.

حيث يعبر عن ذلك الصراع الخفى بين الإقدم والإحجام فى أدق تعبير «حلاوة الطاعة ووحشة الذنوب».

ومن هنا نفهم أن منزلة التوبة عند الحكيم الترمذى من الناحية السلوكية تهتم اهتماما كبيرا بالجانب النفسى فى أعماق الإنسان؛ لأن التوبة تعبر بكل مظاهر تحققها عن موقف نفسى أخذ ينمو فى داخل الإنسان، ويمتد إلى خارجه بشكل تصحيح سلوكى، ومواقف إنسانية مستقيمة فى محاولة مخلصة لإعادة موازنة النفس إلى حالتها الطبيعية وتفجير ينابيع الخير فى طرق النفس النامية باتجاه الغايات الإنسانية السليمة.

الزهد فى الدنيا

إن الزهد: أصل يدل على قلة الشىء. والزاهد قلت فى عينه الدنيا والزهيد الشىء القليل[1]. وكلمتا: «زهد» و «زهاد» أصبحتا علما على طائفة مع مطلع النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة. وكان هؤلاء الرواد ممثلين بطائفتين يصورون الحياة الزاهدة فى عصر الرسول ﷺ: طائفة الفقراء وطائفة أهل الصفة[2].

ذكرت الدكتورة سعاد الحكيم مؤلفة «المعجم الصوفى» أن ابن عربى انفرد فى النظر إلى الزهد وتعظيمه، حيث جعله من بدايات الطريق[3] واستندت إلى نصوص وردت عن ابن عربى. منها قوله: وهو «الزهد من المقامات المستصحبة للعبد»[4].

(١) انظر معجم المقاييس اللغة مادة «زهد» وراجع الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص ١٤٤.
(٢) راجع الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص ٥٥٢، ٥٥٣.
(٣) راجع المصدر السابق.
(٤) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص١٧٨.

وقد وجدنا أن القول بانفراد ابن عربى يجعل الزهد مقاما من مقامات السالكين فيه قصور حيث إن الحكيم الترمذى قد سبق ابن عربى فى ذلك. حيث جعل المنزلة الثانية من منازل العباد السالكين هى «منزلة الزهد فى الدنيا»[1] ومنزلة الزهد فى الدنيا تأتى عند الحكيم الترمذى بعد منزلة التوبة. يقول الحكيم: «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة فتخطوا إلى الزهد فى الدنيا لما استنارت قلوبهم بالتطهير من الذنوب»[2].

فأنت ترى أن منزلة الزهد تلى منزلة التوبة التى طهرت القلوب من الذنوب فاستنارت. وبعد ذلك يبدأ التائبون بالنظر إلى باطن الدنيا بأبصار قلوبهم، فيهجمون على دناءتها وعيوبها ومحاتف مهاويها، فيعافونها ويستقذرون ذكرها ويتجنبون أسبابها»[3]. فالزهد مرتبه قلبية.

والزاهدون - عند الحكيم - من قلت فى أعينهم الدنيا بما فتح لهم من الغيب، فرأوا الآخرة ببصر قلوبهم. فاستقلوا هذه الدنيا، وتهاونوا بها وشخصوا ببصرهم إلى ضامن الرزق الذى ضمن لهم رزقهم، ووثقوا بضمانه[4] فهم على ثقة من ربهم فى شأن الرزق، فسكنت قلوبهم، وأمنت القوت[5].

ويستدل الحكيم الترمذى فيما ذهب إليه بكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. والتى منها قوله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ (١٣١)﴾[طه] فلا تتعد بنظرك إلى ما متعنا به أصنافا من الكافرين؛ لأن هذا المتاع زينة الحياة الدنيا وزخرفها، يمتحن الله به عباده فى الدنيا، ويدخر الله لك فى الآخرة ما هو خير وأبقى، من هذا المتاع[6].

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٣٩.

(٢) المصدر السابق ص٣٩.

(٣) المصدر السابق ص٣٩.

(٤) راجع الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص١٤٤.

(٥) راجع الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص١٧٧.

(٦) المجلس الأعلى للشئون الأسلامية «المنتخب من التفسير» ص٤٧٠.

ومن الأدلة التى يستدل بها الحكيم الترمذى ما روى عنه ﷺ فى قوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[1] فالمسجون نهمته الخروج[2].

يقول الحكيم الترمذى: فالداران خلقتا للآدميين؛ فهذه دنيا وتلك آخرة. وسميت دنيا لأنها أدنى إليك من تلك. وسميت فى موضع آخر: أولى. فقال فى تنزيله: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ ⑬﴾[الليل] وسميت فى موضع آخر عاجلة؛ وتلك آجلة. فهما داران؛ إحداهما: ثواب لأعمال هذه الدار. فنعيم تلك الدار ثواب دائم لا ينقص ولا يغنى أبدا. ونعيم هذه الدار من نشارة تلك الدار وهى بلغة ومتعة وزاد. واهلها مجتازون إلى تلك الدار. فمن ترك العبودة وذهب برقته فضيع أمر الله وفرائضه وتعدى فى حدوده بهذه الجوارح السبعة «بطنه ولسانه وفرجه، ويده، ورجله، وسمعه، وبصره. فقد هيأ له سجنا مشحونا بغضبه وسخطه وناره وألوان العذاب. فإنما ذم من الدنيا كل شىء خلا من طاعة الله عز وجل، فإذا عصى الله تعالى بذلك الشىء ذهبا كان أو فضة أو مأكولا أو مشروبا أو ملبوسا. فتلك دنيا مذمومة»[3].

ومما يستدل به الحكيم الترمذى ما ذكره عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما آوى إليه»[4].

---

(١) أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه كتاب «الزهد» جـ٤ ص٢٢٧٢ عن أبى هريرة ط عيسى البابى الحلبى. وأخرجه الترمذى فى سننه. كتاب «الزهد» باب ما جاء أن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر جـ٤ ص ٥٦٢ عن أبى هريرة ط مصطفى الحلبى. وقال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الزهد باب مثل الدنيا جـ٢ ص١٣٧٨ عن أبى هريرة. وأخرجه أحمد بن حنبل جـ١ ص١٩٧، ٣٨٩، ٤٨٥.

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٠.

(٣) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص٨٦.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «آداب المريدين» ص٨٧ والحديث

- أخرجه الترمذى فى سننه كتاب «الزهد» باب «منة فى هوان الدنيا على الله عز وجل. ولفظه عن الترمذى «ألا إن الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالما أو متعلما» وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.
- وأخرجه ابن ماجه فى سننه. كتاب «الزهد» باب مثل الدنيا ولفظه «إلا ذكر الله وما والاه وعالما ومتعلما» جـ٢ ص١٣٧٧.
- والبغوى فى شرح السنة جـ١٤ ص٢٣٠ من رواية لعبد الله بن ضمرة مرفوعا، وأخرى عن أبى هريرة. =

يقول الحكيم بعد أن استدل بالحديث الشريف: يعنى الطاعات وجميع ما ابتغى به وجه الله تعالى من الأعمال. فهو الذى يأوى إلى ذكر الله عز وجل. فكم من درهم عصى الله تعالى به فتلك دنيا مذمومة غرته حلاوتها، فأمسكه لنهمته حتى عصى الله فيه، وآخر ملكه لله، وأمسكه لله، حتى أنفقه فى حق، فأطاع الله فيه، فتلك آخرته، عملها فى دار الدنيا. وقال فى تنزيله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴿١٩﴾﴾ [الإسراء] فالكافر نهمته فى الدنيا وما فيها وهو عن الآخرة غافل، والمؤمن نيهمته الآخرة وما فيها»[1].

وإذا تأملنا فيما جاء عن أبى سعيد الخراز فى «الزهد» وجدنا أن الزهد عنده «نفى الرغبة فى الدنيا عن القلب شيئا بعد شىء»[2] وأن الزاهدين على معان شتى:

- فمنهم من زهد لفراغ القلب من الشغل وجعل همه كله فى طاعة الله تعالى وذكره وخدمته، فكفاه الله عند ذلك.

- ومنهم من زهد لخفة الظهر وسرعة المر على الصراط إذا حبس اصحاب الأثقال للسؤال.

=- وابن عبد البر فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله» باب «الحث على طلب العلم وتعليمه» جـ١ ص٢٧، ٢٨.

- وأبو نعيم فى الحلية جـ٣ ص١٥٧ من رواية جابر وفى جـ٧ ص٩٠ عن محمد بن المنكدر عن جابر.

- وأورده السيوطى فى الجامع الصغير عن جابر بلفظ «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان منها لله عز وجل».

وعن أبى هريرة بلفظ «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالما ومتعلما» جـ٢ ص١٧.

- والطبرانى فى الأوسط عن ابن مسعود ورمز له بالحسن.

- وقال المناوى: قال الطبرانى لم يروه عن ثوبان عن عبده إلا أبو المطرف المغيرة بن مطرف. قال الهيثمى، ولم أر من ذكره، فيض القدير جـ٣ ص٥٤٩/ ٥٥٠.

- وأشار إليه المنذرى فى الترغيب والترهيب كتاب العلم باب فضل العلم جـ١ ص٩٨ وعزاه للترمذى وابن ماجه والبيهقى. وقال الترمذى حسن

(١) الحكيم الترمذى «آداب المريدين وبيان الكسب» ص٨٧.

(٢) أبو سعيد الخراز «كتاب الصدق» ص٤٢ تقديم وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود.

- ومنهم من زهد رغبة فى الجنة واشتياقا إليها، فسلى عن الدنيا وعن لذاتها حتى طال به الشوق إلى ثواب الله تعالى.

- وأعلى درجات الذين زهدوا فى الدنيا. هم الذين وافقوا الله تعالى فى محبته فكانوا عبيدا عقلاء عن الله عز وجل[1].

فالزاهد عند الخراز: نفى الرغبة فى الدنيا، وأعلى درجات الذين زهدوا فى الدنيا هم الذين وافقوا الله سبحانه وتعالى فى محبته. وما جاء عن أبى سعيد الخراز قريب مما ذكره الحكيم الترمذى.

وإذا كان الزهد عند الحكيم الترمذى وأبى سعيد الخراز: الإقلال من شأن الدنيا ونفى الرغبة فيها فإن ابن عطاء الله السكندرى يوجب مقام الزهد عنده للزاهد أن يخرج من قلبه حب الدنيا وحسد أهلها على ما هم فيه. يقول ابن عطاء الله السكندرى: «كفى بك جهلا أن تحسد أهل الدنيا على ما أعطوا وتشغل قلبك بما عندهم فتكون أجهل منهم لأنهم اشتغلوا بما أعطوا واشتغلت أنت بما لم تعط»[2].

وان الباحث يجد أن زهد السالكين عند الحكيم الترمذى يتجه نحو الإقلال من شأن الدنيا وعدم تعلق القلب بها.

وتلك نظرة حكيمة يعود بها الحكيم الترمذى إلى قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ⑭ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ ⑮﴾ [آل عمران].

يقول الحكيم بعد ذلك: فوصف الجنات مع الخلد فيها والأزواج المطهرة والرضوان، يزهدهم فى هذه، ويقللها فى أعينهم[3].

ويذكر الحكيم الترمذى: أن من لم يفتح بصره فى الآخرة، وعظم قدر الدنيا

---

(١) انظر أبو سعيد الخراز «الطريق إلى الله أو كتاب الصدق» ص٤٣،٤٥ بتصرف واختصار.
(٢) ابن عطاء الله السكندرى «تاج العروس على هامش التنوير» ص١١.
(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٥٩.

فى عينه، حتى وجد شيئا منها احتدت مخاليبه فيها، وعلق قلبه بها، ولم يستبن عند قلبه ضمان الرزق. وكلما ذكر الفقر أوجس فى نفسه خيفة فركن إلى ما فى يده، فهذا وإن جانب الدنيا ولبس المسوح وأكل الحشيش فليس بزاهد وإنما هو متزهد»[1].

فنظرة الحكيم - كما ترى - توجه إلى الظاهر والباطن، وترسم للسالكين طريق السلوك عند الوصول إلى المنزلة الثانية منزلة «الزهد فى الدنيا» حيث يتوجه السالك فى ترقيه إلى إفراغ القلب من التعلق بالدنيا، لينعم بالآخرة التى أبصرها ببصر قلبه حين فتح الله عليه. وحيث يرى السالك أن الدنيا قليلة بجانب ما فى الآخرة من خير.

عداوة النفس

النفس عند الحكيم الترمذى: «أرضى شهوانى. ميال إلى شهوة عقب شهوة، ومنية على أثر منية، لا تهدأ ولا تستقر، فأعمالها مختلفة لا يشبه بعضها بعضا، مرة عبودية، ومرة ربوبية، ومرة استسلام، ومرة تملك، ومرة عجز، ومرة اقتدار، فإذا ريضت النفس وذللت وأدبت انقادت»[2].

ويذكر الهجويرى أن المتصوفة متفقون على أن النفس فى حقيقتها منبع الشر وقاعدة السوء. وهم متفقون على أنها السبب فى ظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة. وهذه على أنها قسمين أحدهما: المعاصى. والآخر أخلاق السوء. مثل الكبر، والحسد والبخل، والغضب، والحقد، وما يشبه هذا من المعانى المذمومة فى الشرع والعقل، ويمكن دفع هذه الأوصاف عن النفس بالرياضة مثلما تدفع المعصية بالتوبة[3].

والسالكون الطريق، والمريدون الله عز وجل الذين قطعوا عقبة الزهد فى الدنيا. لا بد وأن يواجهوا نفوسهم لأن للنفوس مسارب ومسالك قد تفسد على السالك وقته وحاله.

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص١٤٤.

(٢) المصدر السابق ص١٢٠.

(٣) الهجويرى «كشف المحجوب» ج٢ ص٤٢٧.

يقول الحكيم الترمذى: «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة، ونصبوا العداوة لأنفسهم فى ذات الله»(١).

ويذكر الحكيم أن المؤمن قد ابتلى بالنفس وأمانيها، وأعطيت النفس ولاية التكلف بالدخول فى الصدر. والنفس معدنها فى الجوف، وموضع القرب وهيجانها من الدم وقوة النجاسة فيمتلئ الجوف من ظلمة دخانها وحرارة نارها ثم تدخل فى الصدر بوسوستها وأباطيل أمانيها ابتلاء من الله إياه حتى يستعين العبد بصدق افتقاره ودوام تضرعه لمولاه»(٢).

والنفس اسم جنس وجوهر بعضها أطيب من بعض وبعضها أخبث من بعض وأشد ظلما وأكثر فجورا وهى النفس الأمارة. والنفس طابت بنور ظاهر الإسلام من خبث ظاهر النفس وهى تزداد طيبا بصدق المجاهدة إذا قاربها توفيق الله تعالى(٣).

فمنزلة عداوة النفس - عند الحكيم الترمذى - تأتى بعد قطع منزلة «الزهد فى الدنيا». والنفس لها خدعها ومكايدها وولعها بما ذم الله وزجر عنه. لا لها دعة، ولا حياء، ولا وقار، ولا طمأنينة، إنما هى كالبهيمة لا ترفع رأسها حتى تقضى نهمتها وحاجاتها من الدنيا(٤).

ويقول الحكيم الترمذى: إن الله سبحانه وتعالى أنبأنا فى تنزيله شأن النفس فقال: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي (٥٣)﴾ [يوسف] ولم نجد فى التنزيل خصلة مذمومة إلا وهى منسوبة إلى النفس. قوله: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا (٨٣)﴾ [يوسف]، ﴿وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي (٩٦)﴾ [طه] وقال: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ (٣٠)﴾ [المائدة] وقوله عز وجل: ﴿قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ (١٦٥)﴾ [آل عمران] وقوله عز وجل: ﴿وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ (١٤)﴾ [الحديد] وبعد أن يستدل الحكيم الترمذى بهذه الآيات يقول: «أى كثير ينبئك أن النفس مأوى كل سوء»(٥). وبعد ذلك ينتقل الحكيم إلى الاستدلال على شأن النفس بما جاء فى

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٢.

(٢) الحكيم «الفروق» ص٤٠.

(٣) المصدر السابق ص٨٢.

(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٢.

(٥) المصدر السابق ص٦٣.

الخبر، فيروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ليس عدوك الذى إن قتلك أدخلك الله به الجنة، وإن قتلته كان لك نورا،ولكن أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك»[1].

ومما يجدر أن نعنى به أن النفس عند الحكيم الترمذى: نفسان: نفس ظاهرة، ونفس باطنة. فأما الباطنة. فهى المذمومة. وأما الظاهرة فهى تابعة لمن قادها وغلب عليها واستولى[2].

يقول الحكيم ومن ذلك قوله تعالى فيما يحكى عن شهادة يوسف بالسوء فقال: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف] وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا ﴿١١١﴾﴾ [النحل] فإنما تجادل النفس الظاهرة النفس الباطنة وقوله : ﴿سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي ﴿٩٦﴾﴾ [طه] وقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي ﴿١١٦﴾﴾ [المائدة] فهذه صفة النفس الباطنة»[3].

أرأيت كيف كان الحكيم دقيقا فى الكشف عن صفة النفس الباطنة. إنها كما يقول الحكيم «دار حرب»[4] أما النفس الظاهرة فهى تابعة لمن غلب عليها واستولى. فإن غلب عليها الملك وهو النور والعقل كانت تابعة لهما. وإن غلبت عليها النفس الباطنة وانقادت لها فمن قوله: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ﴿٣٠﴾﴾ [آل عمران] لغلبة الملك عليها ﴿وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ

(١) ذكر النبهانى فى كتابه الفتح الكبير ج٣ ص٦٠ - ٦١ عن أبى مالك الاشعرى بلفظ. ليس عدوك الذى إن قتلته كان لك نورا ،إن قتلك دخلت الجنة، ولكن أعدى عدوك ولدك الذى خرج من صلبك، ثم أعدى عدو لك مالك الذى ملكت فيه. وعزاه إلى الطبرانى. وقال حديث حسن.

وكذلك ذكره صاحب فيض القدير جـ ٥ ص ٣٦٧ عن أبى مالك الأشعرى وقال حسن ولكن فى شرحه قال ضعفه المنذرى.

ورواه البيهقى فى الزهد عن ابن عباس باسناد ضعيف وله شاهد من حديث أنس.

انظر جامع الأحاديث «للجامع الصغير وزوائده من الجامع الكبير ومن الجامع الأزهر.

انظر جـ٥ ص ٤٨٩ الحديث رقم ١٨٢٣٠ ذكر النص الذى عند الترمذى كاملا وأشار إلى أنه عند «العسكرى فى الأمثال عن سعد بن أبى هلال وسلام» وهو من زيارات الجامع الكبير.

(٢) المصدر السابق ص٥ ٩.ب.

(٣) المصدر السابق ٩٥.ب.

(٤) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص٣٨.

أمداً بَعيداً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ ﴿٣٠﴾ [آل عمران] وذلك أن هذه الباطنة هى نفس الشيطان ولها شأن(١). وإذا كان ذلك صفة النفس الظاهرة وصفة النفس الباطنة، فإن طريق أهل الإنابة شاق صعب السلوك.

ولذلك كان لابد للمريدين المالكين من اجتياز الطريق. ولا يتحقق ذلك تحققا تاما إلا بمواجهة المرء نفسه مواجهة حاسمة.

ولا شك أن الباحث فى مذهب الحكيم الترمذى فى «النفس» حيث إنها تابعة لمن غلب عليها واستولى. يجد أن مذهب الحكيم فيما ذهب إليه غير مذهب الملامتية(٢) حيث يتهمون النفس ويلومونها فى كل ما يصدر منها من قول أو عمل أو يخطر لها من خاطر. وقد وقفوا من النفس موقف الاتهام والخصومة دائما. فلا يرون للنفس معصية إلا اعتبروها من شينها، ولا طاعة إلا شكوا فى إخلاصها فيها، وتوجسوا خيفة من أمرها، والنفس فى أصل طبيعتها فى نظرهم مجبولة على الجهل والمخالفة والرياء. فإساءة الظن بها طريق لكشف خباياها وإظهار

---

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص١٥.ب.

(٢) الملامتية: فرقة صوفية ظهرت فى القرن الثالث الهجرى بمدينة نيسابور بخراسان. أطلق عليها اسم الملامتية أو الملامية.

أسسها رجال من أصدق رجال الطرق فى ذلك القرن الذى امتاز فى تاريخ التصوف الإسلامى بالورع والتقوى الحقيقيين. كما امتاز بقوة العاطفة الدينية وجهاد النفس العنيف ومحاربتها ومحاسبتها على كل ما فرط منها، وما يحتمل أن يفرط منها.

والملامتية: لا يرون لنفوسهم حظا على الإطلاق، ولا يطمئنون إليها عقيدة أو عملا ظنا منهم أن النفس شر محض، وأنها لايصدر عنها إلا ما وافق طبعها من رياء ورعونة. ولذلك وقفوا منها دائما موقف الاتهام والمخالفة. راجع الدكتور أبو العلا عفيفى «الملامتية والصوفية واهل الفتوة ص٣،١٥» طالبابى الحلبى ١٣٦٤هـ.

وهم يركزون تركيزا شديدا على معالجة النفس من عيوبها ورعوناتها واتهامها فى كل شأن من شئونها فعلا أو تركا. ومحاولة التخلص من حضورها ومن شهودها حتى يصفو لهم حال الإخلاص لان الإخلاص هو الإساس الذى يمكن أن تزكوا به أعمالهم. ومثل هذا المنهج يقتضى منهم أن تكون معظم تعليماتهم متجهة إلى التضييق على النفس. وذلك عن طريق النهى المستمر، والمنع المستمر والاتهام المستمر. فتعاليمهم فى جملتها بصيغة سلبية حيث يذكرون عيوب النفس ونقائصها للتخلص منها أكثر من ذكرهم الفضائل والكمالات التى ينبغى أن تتحلى بها.

(راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «خمس رسائل للحكيم الترمذى» ص٢٨٢،٢٨٣ مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة. العدد الأول ١٤٠١هـ).

نزعاتها[1]. ولا شك أن هذا إغراق قد يبدو فى نظر البعض مغالاة لا مبرر لها. كما يبدو الاستغراق فيه صارفا عن الاستشراف إلى آفاق أعلى وأوسع.

وعلى الرغم من اتفاق الحكيم الترمذى مع الملامتية فى نظرته المبدئية إلى النفس واتهامها، ومن كونه ذا مذهب فى رياضتها وتأديبها إلا أن الحكيم لا يقبل نظرة الملامتية التى تحصر المريد فى هذا المنهج وحده، فتصرفه عن منهج آخر يتكامل معه[2]؛ ولهذا يقول: «وجدنا العلم نوعين:

- نوع منهما العلم بالنفس ودواهيها وعيوبها.
- ونوع منهما العلم بالله تعالى.

فإن اشتغل العبد بمعرفة العيوب بقى عمره فيها، وفى التخلص منها. وإن اشتغل بمعرفة العلم بالله كان ذلك دواءه. لأن علمه به يؤديه إلى حياة قلبه، وإزهاق نفسه، فإذا زهقت النفس بما ورد عليها من التجلى حى القلب بربه»[3].

فالحكيم كما ترى يحذر من الاشتغال بالنوع الأول من العلم لأن الإنسان لو شغل بذلك العلم لقضى عمره كله فى هذه المحاولة دون أن يصل إلى ما يريد، ولم يتيسر له فرصة يتعرف فيها إلى الله. أما العلم بالله تعالى فإن فيه الدواء الناجع والسبيل القويمة إلى الفوز بالقرب من الله[4].

وذلك أن النفوس مبناها - كما يقول الحكيم - على سبع: على الشهوة، والرغبة، والرهبة، والغضب، والشك، والشرك، والغفلة. فإذا حى القلب بالإيمان خرج من هذه السبع قلبا. وهى فى النفس بواقى، ثم تصير هذه السبع فى الصدر غطاء على القلب يتراءى فى كل أمر وعلى كل حال، ثم لا يزال العبد فى مزيد من ذلك ينور الله الإيمان فى قلبه. فبقدر ما يستنير فى صدره يذوب

---

(١) أنظر الدكتور أبو العلا عفيفى «الملامتية والصوفية وأهل الفتوة» ص٥٧، ٥٨.

(٢) راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «خمس رسائل للحكيم الترمذى» ص٢٨٣، ٢٨٤، مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة المجلد الأول ١٤٠١هـ.

(٣) الحكيم الترمذى «كتاب إلى أبى عثمان سعيد النيسابورى» ص٤٤ منبر الإسلام ع٩س٤٠ تحقيق الدكتور الجيوشى.

(٤) انظر الدكتور الجيوشى «كتاب إلى أبى عثمان» ص٤٢ منبر الإسلام عدد ٩ السنه ٤٠.

هـذا الغطاء عن قلـبه، وينكشف لـه عن حقـائق الأمـور، حتى يـصيـر من أهل اليقين. فإذا أيقن تلاشت هذه النفس وذهبت، فصـارت الرغبة إليه، والرهبة منه، والغضب له»[1].

ويذكـر الحكيم التـرمـذى أن ابن آدم مطبـوع على سبـعـة وهى: الغـفلة، والشك، والشرك، والرغبة، والـرهبة، والشهوة، والغضب. فهذه سـبعة أخلاق. فإذا جاء نور الهداية حتى عرف ربه عز وجل ووحده، ذهبت الغفلة وذهب الشك والشـرك، فهـو يعلم ربه يقينا وينفـى عنه الشرك وزال الشك عنه. ثم لما جـاءت الشهوة فأظلم الصدر بدخانها ونيرانها ذهب ضوء عمله واستنارته وتحير فى أمر ربه عز وجل. كالشك، وظهر شرك الأسباب. فكلما ازداد العبد معرفة وعلما بربه عز وجل واستنار قلبه وصدره انتقص من الغفـلة. ومن هذه الخصال السبع كلها حتى يمتلئ صدره من عظمة الله عـز وجل وجلاله. فعندما كشـف الغطاء، وصار يقينا وزايله شرك الأسبـاب، وماتت الشهوة، وذهب الغضب، وذهبت الرغـبة والرهبة فلا يرغب إلا إلى الله عز وجل، ولا يرهب إلا منه، ولا يغضب إلا فى ذات الله عز وجل، ولا يشتغل بشهوة إلا بذكر الله عز وجل»[2].

فالحكيم يشير إلى عناصر النفس السبع، وهى: الشهوة، والرغبة، والرهبة، والغضب، والشك، والشـرك والغفلة. ويجـعل مقابل هذه العناصـر نور الإيمان الذى يذهب هذه الحجب عن القلب. «فإذا غلب سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها، وسلطان العقل وزينتـه وبهجته. احـتد الذهن، واستنار بالعلم، وانتـشر وأشرق، وقوى الـقلب. فقـام منتصـبا متـوجهـا بعين الفـؤاد إلى الله تعالى، وجـاء المدد والعطاء، وظهرت العـزيمة على ترك المعصية العـارضة فإذا ظهرت العـزيمة وجد القلب قوة على زجـر النفس، ورفض ما عزمت عليه. فانقـمعت النفس وذابت، وسكن غليان الشهوة، وماتت اللذة، وسكنت العروق»[3].

فـالسالكون المريدون الـذين وصلوا إلى منزلة عـداوة النفس أمروا بمجـاهدة النفس، وندبوا إلى رياضتها[4]. فراضوا أنفـسهم وأدبوها، بمنعها الـشهوات التى

(١) الحكيم الترمذى «رسالة الحكيم الترمذى إلى أبى عثمان» ص٤٣، ٤٤ مجلة منبر الإسلام عدد ٩ السنة ٤٠.
(٢) الحكيم الترمذى «حقيقة الآدمية» ص١٠٦
الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص٨٥، ٨٦.
(٣) الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص٤٣، ٤٤.
(٤) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٢.

أطلقت لهم، فلم يمكنوها من تلك الشهوات إلا ما لا بد منه، كهيئة المضطر حتى ذبلت النفس وطفئت حرارة تلك الشهوات، ثم زادوها منعا حتى ذبلت واسترخت. فكلما منعوها شهوة أتاهم الله على منعها نورا فى القلب، فقوى القلب، وضعفت النفس، وحى القلب بالله جل تناؤه، وماتت النفس عن الشهوات، حتى امتلأ القلب من الأنوار، وخلت النفس من الشهوات، فأشرق الصدر بتلك الأنوار فجلب على النفس خوفا وخشية وحياء، واستولى على النفس وقهرها. فالولايات على النفوس من القلوب بالإمرة التى أعطيت القلوب بما فيها من المعرفة[1].

فالحكيم الترمذى بشفافيته النفسية، ودقة فهمه للنفس الإنسانية كان من أبرز من تعرف إلى سمات الشخصية الإنسانية: «النواحى الخلقية، والعادات، والميل، وأساليب السلوك المكتسبة. لارتباط الخلق بأساليب السلوك»[2].

ولقد كانت نظرة الحكيم الترمذى إلى منزلة عداوة النفس تقوم على أن الرذائل عيوب نفسية تحد من تكامل السلوك، وتسىء إلى سمات السالكين.

وقد نبه الحكيم إلى أن الأكياس هم الذين يعرفون مكر النفس، وخدعها، ومن شأن القائم أن يراقب أحوال النفس فى هذا المكر الذى يعامل به فيلقى كل حال وكل شأن بمثلها من الكياسة، حتى يردعها عن وجهتها التى قصدت إليها[3].

والنفس حين يحال بينها وبين تحقيق رغبتها ومشتهياتها تسلك إلى تحقيقها كل وسيلة ممكنة. ولو عن طريق التلبيس على صاحبها.

- فإذا منعت من شهوات المعاصى. لجأت إلى شهوات المباحات.
- وإذا منعت من شهوات المباحات لجأت إلى شهوات الطاعات.
- وإذا منعت من شهوات الطاعات لجأت إلى ما فى أنوار العطاء الإلهى تختلس منها نصيبا تشارك القلب فيه، فتفسد عليه أمره، وتنغص عليه تدبيره وهى تلجأ من أجل التوصل إلى ذلك. إلى حيل ماكرة تستدرج بها صاحبها لكى يتهاون فى حراستها[4].

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس» ص٥١.

(٢) الدكتور عامر النجار «التصوف النفسى» ص٤١٧.

(٣) الحكيم الترمذى «مكر النفس» ص١٠٤ تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة.

(٤) راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «فى التصوف والأخلاق نصوص ودراسات» ص٩٣.

ولا يخفى أن شيخنا الحكيم كان عالما بالنفس، وفهم أمراضها وخباياها، عارفا بعللها وهواجسها؛ ولهذا لم يترك السالكين دون أن يكشف لهم عن أمراض النفس، وآفاتها.

ومن الإنصاف أن نذكر: أنه من الممكن اعتبار الحكيم الترمذى مؤسسا لعلم النفس الإسلامى. فقد استخدم تأمل الذات فى مجال الشعور استخداما دقيقا، كما لم يقنع بما يبدو ظاهرا من النفس. وإنما تعمق فى باطن النفس كما أدرك ظاهرها وظواهرها. ووصل إلى معرفة كوامنها وشهواتها.

وقد جاءت رسالة «مكر النفس» التى وضعها الحكيم الترمذى. تعرض قضايا النفس وخدعها، حين يحال بينها وبين تحقيق ما ترغب وتشتهى، كما تضع للمريدين فى سلوكهم إلى الله كيفية مواجهة حيل النفس وخداعها. ولأهمية ما جاء عن الحكيم فيما تأتى به النفس، سنتناول ذلك واحدة واحدة. يقول الحكيم الترمذى عن ما تأتى به النفس المريد:

١- فإذا أتته - المريد - من قبل النعمة. تريه سبوغها عليه، وأن الله قد فعل ذلك به، وخار له فيه. لقيها بالكياسة[١].

فالنفس حين يحال بينها وبين مشتهياتها قد تمكر وتتحايل على السالك بأن ما تم عليه من النعمة واتسع.. علامة على علو منزلته ولا شك أن سبوغ النعمة قد يكون امتحانا واختبارا. وكان لابد للسالك من مواجهة هذه الحيلة. ولا يكون ذلك إلا بالكياسة التى تسد على النفس كل طريق.

٢- وإذا أتته من قبل المعونة: أن سعة الدنيا معونة على الدين. لقيها بالكياسة[٢]. وتلك كما ترى حيلة أخرى. بل من أشد الحيل دهاء حيث تحاول تصوير سعة الدنيا على أنها معونة على الآخرة وعبادة الله.

٣- وإذا أتته من قبل طيب النفس بالأحوال الملائمة له لقيها بأثقال الشكر المقرونة بكل حال تطيب بها نفسه[٣].

وتلك حيلة تأتى للسالكين عندما يمنحهم الله سبحانه وتعالى تنزلاته وعطاياه. فتقوم النفس بتزين التمتع بهذه الأحوال. وما على المريد إلا أن يواجه ذلك بأثقال الشكر.

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٢٧.

(٢) المصدر السابق ص١٢٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٨.

٤ـ وإذا أتته من قبل الجاه والقدر والمنزلة. لقيها بأن الجاه جاه الآخرة والقدر والمنزلة حيث ينزلهم غدا فى تلك العرصة من الأحوال[(١)].

وتلك حيلة تتحايل بها النفس على من اشتهر من المريدين. فتحاول أن تلهيه بتلك الشهرة، لتصرفه عن القدر والمنزلة فى الآخرة. وعلى المريد أن يتنبه لمثل هذه الحيل المهلكة فيقابلها.

٥ـ وإذا أتته من قبل النفس ودوام العافية. لقيها بأحداث الزمان، وتحول العافية، حتى يلجأ إلى الله ولا يطمئن إلى ما دونه ولا يركن.

٦ـ وإذا أتته من قبل دول دنيوية. لقيها بأن الدولة دول بين الخلق ومتوارث، فإذا تمت هذه الدولة فكأن لم تكن. فولى الدولة يداولها بين عباده[(٢)].

٧ـ وإذا أتته من قبل جرى الأمور على محابه. لقيها: بأن المنهموم مستبد.

٨ـ وإذا أتته من قبل يسر الطاعات وعصمة المعاصى لقيها بخوف الزوال.

٩ـ وإذا أتته من قبل كثرة أعمال البر وتجنب أعمال البغى فى الظاهر لقيها بأن الأمر ليس بكثرة الأعمال وتجنب السوء. الشأن فى صحة القلب.

١٠ـ وإذا أتته من قبل غزارة العلم وكياسة العمل. لقيها بتأكد الحجة.

١١ـ وإذا أتته من قبل صدق الأعمال. فيقول: لا أدرى أيقبل منى أم لا.

١٢ـ وإذا أتته ومن قبل العطايا، لقيها بالغرم[(٣)].

فالحكيم الترمذى يرتب مسائل ما يمكن أن تأتى به النفس من مكر وحيل ترتيبا بتدرج مع حال المريد.

ومعنى هذا أن حيل النفس كثيرة ترتبط بالأحوال الدنيوية وغيرها.

وكان لابد من التصدى لهذه الحيل وذلك عن طريق الكياسة، وبالكياسة تصير القلوب محرزة الائتمار بما تأمر النفس، وتشير إليه. وتصير النفس معزولة عن إمرتها. وعندئذ ـ كما يقول الحكيم الترمذى ـ «يستوى القلب ملكا على

(١) المصدر السابق ص ١٢٨.

(٢) وذلك متابعة لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران].

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٢٨، ١٢٩.

سريره، والروح ترجمانه، والعقل وزيره. والأمر والنهى للملك. والراعى: الروح، والمدبر: العقل.

وقد كانت النفس من قبل ذلك فى معدنها ملكا على القلب مطاعة فصارت بتوفيق الله للعبد مسلوبة المملكة، ساقطة المنزلة، مخيبة مقصاة، فنجوا من آفاتها وخرجوا من دواهيها براة سالمين»[1].

ولا يخفى أن الذين أنعموا النظر فى رسالة «مكر النفس» الحكيم الترمذى، وتابعوا حيل النفس التى ذكرها الحكيم. يجدون أن الذين واجهوا هذه الحيل بالكياسة، وتصدوا لها بالانتباه والنظر. هم أولئك الذين تمكنوا أن يلبسوا النفس ثوب المذلة، فورثوا بذلك حب الله مولاهم ومليكهم.

وما ورثوا ذلك حتى أوجب الله لهم محبته[2] ويستدل الحكيم الترمذى على ذلك بقوله: «روينا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «حبك الشىء يعمى ويصم»[3].

فالدنيا ضد الآخرة، فمن أحب الدنيا أعماه وأصمه عن الآخرة، ومن أحب الآخرة أعماه وأصمه عن الدنيا، والنفس تضادرسها وتدعو إلى طاعتها. فمن

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٣.

(٢) المصدر السابق ص٤٣.

(٣) الحديث جاء فى «منازل العباد من العبادة» ص٤٣.

- أخرجه أبو داود فى سننه. كتاب الأدب باب فى الهوى جـ٤ ص٣٣٤ من رواية أبى الدرداء.
- وأحمد فى المسند من حديث أبى الدرداء ٥/ ١٩٤، ٦/ ٤٥٠.
- وذكره السيوطى فى الجامع الصغير وعزاه لأحمد والبخارى فى التاريخ وأبو داود عن أبى الدرداء، والخرائطى فى اعتلال القلوب عن أبى برزه وابن عساكر فى التاريخ عن عبد الله بن أنيس، ورمز له بالحسن.
- وقال المناوى فى فيض القدير ٣/ ٣٧٣،٤٧٢ أخرجه احمد والبخارى فى التاريخ وأبو داود فى الأدب عن أبى الدرداء.
- وأشار الشوكانى فى الفوائد المجموعة ص٢٥٥ إلى ذكر ابن الجوزي والصاغانى الحديث فى الموضوعات، وهو فى سنن أبى داود بإسناد ضعيف فيه بقيه وابن أبى مريم.

وقال السخاوى فى (المقاصد الحسنة) ص٨١ رواه أبو داود، والعسكرى عن أبى الدرداء مرفوعا وموقوفا والوقف أشبه. وفى سنده ابن أبى مريم وهو ضعيف ورواه أحمد عن أبى الدرداء فوقفه. والدافع أكثر.

وقال السخاوى أيضا: لم ينفرد به بقية، فقد تابعه أبو حيوة شريح بن يزيد ومحمد بن حرب كما عند العسكرى، ويحى البابلى كما عند القضاعى فى مسنده وعصام بن خالد، ومحمد بن مصعب كما عند أحمد فى مسنده.

أحب النفس أعماه وأصمه عن الله، ومن أحب الله أعماه وأصمه عن النفس. فوجدنا هذا ميزان الخلق، به يوزنون على درجاتهم محب النفس آيس عن كشف الغطاء، والوصول إليه لأنه عدوه. والمقبل على العدو معرض عن الله، ومحب الله دافع باله عن النفس، معرض عنها، مقبل على الله[1].

وإذا كان الحكيم الترمذى يجعل من منازل القاصدين إلى الله (منزلة عداوة النفس) وينبه السالكين إلى مكائدها وخدعها. فإن المحاسبى يطلب من المريدين أن يعرفوا أنفسهم. «فاعرف نفسك فإنك لم ترد خيرا قط مهما قل إلا وهى تنازعك إلى خلافه، ولا عرض لك شر قط إلا كانت هى الداعية إليه، ولا ضيعت خيرا قط إلا لهواها ولا ركبت مكروها قط إلا لمحبتها. فحق عليه حذرها لأنها لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة»[2].

وإذا كان المحاسبى يطلب من المريد أن يعرف نفسه. فإن ابن عطاء الله السكندرى يقول للمريد: «إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا»[3].

وهذا ميزان صحيح باعتبار غالب الأنفس لأنها مجبولة على الجهل والشره. فشأنها أبدا إنما هو طلب الحظوظ والفرار من الحقوق.

وحظ النفس فى المعصية ظاهر جلى وحظها فى الطاعة باطن خفى. فإذا وجد المريد من نفسه ميلا وخفة عند بعض الأعمال دون البعض اتهمها وترك ما مالت إليه وخف عليها، وعمل بما استثقله»[4].

ولا يكتفى ابن عطاء الله السكندرى ببيان هذا الميزان الدقيق الذى يكشف عن النفس فى وضوح. فتراه يجعل: «إحالة الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفس»[5] فإذا كان العبد متلبسا بحال من أحوال دنياه وكان له فيها شغل

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٤.

(٢) المحاسبى «الرعاية لحقوق الله» ص ٢٦١.

(٣) ابن عطاء الله «شرح الشيخ الرندى» جـ٢ ص٢٩.

(٤) المصدر السابق جـ٢ ص٢٩.

(٥) المصدر السابق جـ١ ص٢١.

يمنعـه من العمل بالأعـمال الصالحـة. وأحال ذلك العـمل على فراغـه من تلك الأشغال. وقال إذا تـفرغت عملت. فذلك من رعونة نفسـه، والرعونة ضرب من الحماقة. وحماقته من وجوه:

الأول: إيثـار الدنيا على الآخـرة وليس هذا من شـأن عقـلاء المؤمنين وهو خلاف ما طلب منه.

والثاني: تسويفـه بالعمل إلى أوان فـراغه. وقد لا يجـد مهلة بل يخـتطفه الموت قبل ذلك أو يزداد شغله لأن الدنيا يتداعى بعضها إلى بعض.

والثالث: أن يفرغ منها إلى الذى لا يرضيه من تبدل عزمه وضعف نيته.

ثم فـيه من دعـوة الاستقـلال ورؤية الحول والـقوة فى جـميع الأحـوال ما يستحقر فى جنبه جميع هذا[1].

فالحكيم التـرمذى والمحاسـبى وابن عطاء الله السكندرى، يلتـقون فى تحليل النفس وفى الغاية من هذا التحليل. حيث إن الغاية: الوقاية من الشر ومن ارتكاب الذنوب ليمضى السالك فى الطريق مستضيئا بنور الله.

ولا يخفى أن فـهم الحكيم الترمذى ـ وغيـره من علماء السلوك ـ لخطرات النفس الإنسانية، وتنبـيه المريدين إلى مكرها وحيلها، ينفى عن التـصوف أنه دعوة إلى السلبية والزهد المريض والهروب من قضايا الإنسان.

وتربية النفس عن طريق المحاهدة والرياضة والكياسة. خطة إصلاحية نافذة. فمـخالفة النفس رأس جمـيع العبادات، وكـمال كل المجاهدات. ولا يجد العـبد الطريق إلى الحق إلا بذلك.

المحبة

إن منزلة المحـبة عند الحكيم التـرمذى تأتى بعـد منزلة عداوة النفـس يقول الحكيم فى ذلك: «إن لله عبـادا قطعوا هذه العـقبة، فـتركوا هذه النفس مـزجورة منسية، وصارت أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى»[2].

---

(١) الرندى «شرح الشيخ الرندى على كتاب الحكم» جـ١ ص٢١.

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٥.

فمنزلة المحبه جاءت بعد منزلة عداوة النفس فى ترتيب مقصود، حيث تركت النفس مزجورة منسية، فأصبحت الأرواح معلقة بالجناب الأسنى. والمحبة عند الحكيم «إنما سميت محبة لأنها خلصت إلى حبة القلب، وهو مجمع العروق فجرت وشربت منها عروقهم حتى رويت»(١).

فالمحبة - كما ترى - مأخوذة من الحب. وهو جمع حبة القلب، وحبة القلب محل اللطيفة وقوامها. لأن إقامتها بها. فسميت المحبة حبا باسم محلها، لأن قرارها فى حبة القلب(٢).

والمحبون عند الحكيم صارت أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، فذاقوا لذيذ العيش هناك. طعم حلاوته أنساهم طلب الأحوال فى الدنيا: من الضيق والسعة، والعز والذل، والبؤس والنعمة، والحار والبارد.

فهذه الأشياء جارية عليهم فى دار الدنيا من غير اشتغال منهم بطلبها ولا بفوتها. ما وجدوا من ذلك كان يغيتهم. قد انقطعت أطماع نفوسهم عن كلفة هذه الأشياء»(٣).

فمحبة العبد لله سبحانه وتعالى صفة تظهر فى قلب المؤمن المطيع. بمعنى التعظيم والإكبار. ليطلب رضاء المحبوب، ويصير بلا صبر فى طلب رؤيته وقلقا

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٥.

(٢) هناك تعريفات أخرى للمحبة. حيث يقال:

- إن المحبة بالمعنى اللغوى مأخوذة من «الحبة» وهى بذور تقع على الأرض فى الصحراء فسموا الحب حبا لأن فيه أصل الحياة كما أن فى الحب أصل النبات.
- ويقولون إنها مأخوذة من «الحب» الذى فيه ماء كثير ويكون قد امتلأ وليس فيه للعيون مساغ وقد صار مالكه أيضا فكذلك المحبة حينما تجتمع فى قلب الطالب وتملأ قلبه لا يبقى فى ذلك القلب مكان لغير حديث الحبيب.
- ويقال إن الحب هو تلك الخشبات الأربع المعشقة معا التى توضع عليها جرة الماء فيسمون الحب حبا بهذا المعنى لأن المحب يتحمل عز الحبيب وذله.
- ويقال إنها مأخوذة من حباب الماء وغليانه عند المطر الشديد وذلك الغليان يكون ماء فى حال المطر العظيم، فأسموا المحبة حبا لأنه غليان القلب عند الاشتياق إلى لقاء المحبوب.
- ويقال إن الحب اسم موضوع لصفاء المودة لأن العرب يسمون صفاء بياض إنسان العين حبة الإنسان كما يقال لصفاء سويداء القلب حبة القلب. فصار هذا محل الحبة وذاك محل الرؤية.

«انظر الهجريرى كشف المحجوب» جـ٢ ص٥٤٨، ٥٤٩.

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص ٤٥.

فى الرغبـة فى قربه، ولا يسكن إلى أحـد دونه، ويعتاد ذكـره، ويتبـرأ مما سوى ذكره، وينقطع عن جـميع المألوفات والمستأنسات، ويعـرض عن الأهواء، ويقبل على سلطان المحبة، ويطيع حكمه، ويعرف الحق تبارك وتعالى بنعوت الكمال.

ويذكر الحكيم الترمذى: أنه ليس شىء أحلى من حب الله، فإذا وجد العبد حلاوة حب الله. غرقت حلاوة أمـور الدنيا فى حلاوة الحب وتلاشت، فعندها لا يريد العبـد إلا مـا يريد ربه. وذلك قـول الرسـول ﷺ: «حـبك الشىء يعـمى ويصم»[1] فكلما كسر العبـد مشيئة من مشيئاته، واحـتمل أثقال المكاره والغموم. كان ذلك أكثر لمشيئة نـفسه وأضعف. فكلما انتقص من ها هنا ازداد من حب الله حتى يذهب هذا كله ويبقى ذلك كله مستوليا على القلب»[2].

فمحبـة العبد لله عز وجل: الغاية القصـوى للسالكين والسائرين فى الطريق ولا يعبر عنها حقيقة إلا من ذاقها. ومن ذاقها استولى عليه من الذهول على ما هو فيه أمر لا يمكنه معه العبارة[3].

والسالكون الذين أقـاموا فى منزلة المحبـة: «ما لهم أيام الحياة من نهـمه إلا مناجاته. وما لهم فى الآخـرة نهمة إلا عفوة. ومـا لهم من الجنة تهمة إلا زيادته. وما لهم من الزيارة تهمة إلا ملاقاته والنظر إليه»[4].

ومما يجدر التنبيـه إليه، أنه لا يجوز أن تـكون محبة العـبد للحق من جنس محبة الخلق لبـعضهم البعض؛ لأن هذه ميل إلى الإحاطـة بالمحبوب وإدراكه وهذا حكم صفة الأجسام «ومـحبو الحق تعالى مستهلكون فى قربه لا طالبـون لكيفيته. لأن الطالب قائم بنفـسه فى المحبة، والمسـتهلك قائم بالمحبـوب وأصدق الناس فى معترك المحبة مستهلكون ومقهورون[5].

---

(١) الحديث سبق تخـريجه. وقد أورده الحكيم الترمذى فى المسـائل المكنونة ص٩٣ فى باب مسألة «حب الله».

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص٩٣.

(٣) ابن الدباغ «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب» ص٢١.

(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة»ص٤٥.

(٥) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢، ص٥٩١.

ولذلك يقول الحكيم «وأما ذكر المنزلة الرابعة. فهم أهل المحبة والقربة. وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ (٣٥)﴾[المائدة] واتقوا الله فى ترك الذنوب وابتغوا القربة فى مجاهدة الهوى. لأن مجاهدة الهوى تطهير. وكلما تطهروا ازدادوا قربا»[١] فمجاهدة الهوى تطهير. وهؤلاء لما تطهروا من الهوى والميلان عند الله استوجبوا ـ عند الحكيم ـ محبة الله، فأورثهم حبه»[٢].

ومحبة الله سبحانه وتعالى للإنسان ـ عند الحكيم الترمذى ـ

١ـ إما أن تكون دون الإشارة إلى سبب استحق به العبد هذه المحبة.

يقول الحكيم الترمذى: «فالحب سر الله تعالى فى العباد، يفتح لهم من ذلك على أقدارهم بمشيئته بما سبق لهم من الأقدار منه»[٣].

ويذكر الحكيم أنك إذا أحببت أن تعرف الذين أحبهم الله فانظر إلى خصالهم التى وصفهم الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ... (٥٤)﴾[المائدة] فبدأ بذكر محبته لهم، ثم ثنى بحبهم إياه، ليعلم أن من حبه إياهم نالوا حبه، ثم وصف حالهم. فقال: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ (٥٤)﴾ أى ينكسرون عند كل حق، ويخضعون تواضعا لله، يذلون عند المؤمنين ومعاملتهم. وكذلك عند كل حق وباطل، فهم أذلة أعزة، يذلون لربهم عند حقه، ويعزون لربهم عند الباطل. ثم قال: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ سجاهدون أهواءهم فى العبودية، ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ تركوا النفس مطروحة فى ناحية، منسية لا يبالون بها بالة من طلب جاه، أو قدر أو منزلة فى قلوب الخلق»[٤].

فالحكيم الترمذى فى عرضه لمحبة الله للإنسان دون الإشارة إلى سبب استحق به العبد هذه المحبة. يبين لنا أن من حب الله للسالكين نالوا حبه. ويؤكد

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٦٧.

(٢) المصدر السابق ص٦٨.

(٣) الحكيم الترمذى «الأمثال بين الكتاب والسنة» ص١٠٣.

(٤) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٦٨، ٦٩.

هذا المعنى فى موضع آخر فيقول: «وأما الحب فإنهم نالوا حبهم له من حبه لهم»[1] وهؤلاء الذين أحبهم الله.

تعرفهم من خصالهم التى بينتها الآية الكريمة.

- أذلة على المؤمنين يذلون لربهم عند حقه.
- أعزة على الكافرين يعزون لربهم عند الباطل.
- يجاهدون فى سبيل الله أهواءهم فى العبودية.
- ولا يخافون لومة لائم فتركوا النفس مطروحة.

٢- وأما أن تكون محبة الله تعالى للإنسان قد نالها لاتباعه الرسول ﷺ. وقد استدل الحكيم الترمذى على ذلك بقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** (٣١)﴾ [آل عمران] يقول الحكيم الترمذى: فاستخرج سرائر أهل صدق محبته باتباعهم محمدا ﷺ فى جميع الأمر والنهى وفى جميع الحالات التى دلهم عليها[2] فجعل اتباع محمد ﷺ علما لحبه[3].

فالحكيم الترمذى فى منزلة «المحبة» يشير إلى أن حب الإنسان لله سبحانه وتعالى ينبثق عن حب الله عز وجل للإنسان، وحب الله عز وجل للإنسان أسبق من حب الإنسان لله سبحانه وتعالى، وحب الله تعالى للإنسان سر من الله سبق فى مشيئته وتقديره.

وهناك كثير من الأحاديث النبوية يأتى بها الحكيم الترمذى فى الموضوع منها ما ذكره فى كتابه «الأمثال من الكتاب والسنة»[4] حيث قال: روى عن رسول الله فيما يروى عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى أنه قال: «ما تقرب إلى عبدى بمثل أداء فرائضى، وإنه ليتقرب إلى بعد ذلك بالنوافل حتى أحبه، وما يتقرب إلى

---

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص١٠٤.

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٦٨.

(٣) المصدر السابق ص٧٠.

(٤) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص١٣٣.

عبـد بمثل النصح. فإذا أحـببتـه كنت سمعـه وبصره ويده ورجله، وفـؤاده، فبى يسمع، وبى يبصر، وبى يمشى، وبى يبطش، وبى يعقل»[1].

ومما يؤيد محبـة الله للعبد وأثرها فى محبـة الخلق ما روى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - عن النبى ﷺ قـال: «إذا أحب الله العبـد نادى جبـريل: إن الله يحب فلانا فـأحببه، فيـحبه، جبـريل. فينادى جبريل فى أهـل السماء. وإن الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول فى الأرض»[2].

ومن المؤكد عند الحكيم الترمذى أن:

- المحبة جرت من الله تبارك اسمه إلى عباده فى اللطف. فوصل إلى جميع خلقه فأحبوه وفـرحوا به. وبعباداته لمحبته. واللطيف رفيـق فلما جاءت الشهوات مالت بهم عن الله هكذا يمينا وشمالا، فقالوا ربنا الله. ثم لم يستقيموا.

---

(١) أخرجه البخارى «باب التواضع» جـ٨ ص١٠٥. ولفظ البخارى.

- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله: «إن الله عز وجل قال: من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضت عليه»، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببتـه كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بـها، وإن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعـيذنه، وما ترددت عن شىء أنا فاعله ترددى عن نفس عبدى المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»قال ابن حجر فى فتح البـارى: للحديث طرق أخرى يدل مـجموعـها على أن له أصلا منهـا عن عائشة أخـرجه أحمد فى الزهد وابن أبى الدنيـا وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى الزهد من طـريق عبد الواحد بن ميمون عن عروة عنها، وذكره ابن حبان وابن عدى أنه تفرد به.

- ابن حجر «فتح البارى» حـ١ ص٣٤١، ٣٤٢ المطبعة السلفية بيروت.

(٢) - أخرجه البخارى فى كتاب «بدء الخلق» باب ذكر الملائكة جـ٤ ص١١١.

وقد رواه البخارى ايضا فى كتاب الأدب. باب المقت من الله جـ٨ ص١٤.

أخرجه البخارى أيضا فى كتاب التوحيد باب «كلام الرب مع جبريل، ونداء الملائكة» جـ٩ ص١٤٢.

- وأخرجه الإمام مالك رحمه الله فى الموطأ ص٢٠٩ هامش الجزء الثانى مصابيح السنة باب «ما جاء فى المتحابين فى الله».

- وأخـرجه التـرمـذى فى سننه باب سـورة مريم جـ٢ ص١٩٨ وقـال أبو عـيسـى (حديث حـسن صحيح).

- أخرجه مـسلم فى صحيحـه كتاب البر والصلة باب إذا أحب الله عـبدا حببـه إلى عباده جـ٤ ص ٢٣٠ط البابى الحلبى.

ثم خرجت محبة أخرى فى التوحيد إلى أهل المنة والاجتباء. فأحبوه وفرحوا به والتوحيد تخين ركين. فلما جاءت الشهوات وتزين الشيطان ليميل بهم. لم يقدروا على ذلك ﴿... قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا ...﴾[الأحقاف] فلم يشركوا.

- ثم خرجت محبة ثالثة إلى أهل الصفوة فشبت قلوبهم، وغلت المحبة غليان المرجل فأحرقت حب الشهوات، ووفدت بالقلب إلى العزيز الجواد، فشبت قلوبهم [1] فالله سبحانه وتعالى أبرز للعباد محبة ورأفة ورحمة، ووضعها عنده ليجريها إلى العباد. فمن وجده، وأقبل إليه وأسلم وجهه لله صدقا أجرى.إليه من هذه الثلاث بقدر ما وفّى من هذه الثلاث[2].

ومن هنا كانت منزلة المحبة من منازل السائرين عندالحكيم الترمذى ليصل إليها السالك ويتدرج مصحوبا بنشاط متواصل متتابع نتيجة استعداد يجعل السالك يقوم بسلوك معين إزاء هدفه وهو الوصول إلى الله.

قطع الهوى

إن منزلة قطع الهوى - عند الحكيم الترمذى - تأتى مباشرة بعد منزلة «المحبة» التى عرضنا لها فى المنزلة الرابعة ونحن نتابع الحكيم الترمذى فى وسائل السلوك.

يقول الحكيم الترمذى: «إن لله عبادا قطعوا هذه العقبة، فبقيت لهم عقبة الهوى، كلما هزموها وقهروها فى منزلة من هذه المنازل وجدوها حية، فأمعنوا فى إتعابها طمعا لإماتة الهوى وفقد رؤية النفوس فى الأشياء»[3].

فالحكيم - كما نرى - يشير إلى أولئك السالكين الذين قطعوا منزلة «المحبة» ووصلوا إلى درجاتها. بأن عليهم لكى يتمكنوا من قطع مراحل السفر أن يبادروا إلى قطع «عقبة الهوى».

وإذا أردنا أن نعرف ماهية الهوى عند الحكيم الترمذى. وإذا عدنا إليه نجد قائلا يقول له: ما الهوى؟

---

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٦٢.

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة»ص١٢٣.

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٦.

فيقول الحكيم الهوى: «جوهرة النفس لأن آدم عليه السلام خلق من تراب. فكان الهوى هو عنصره الذى فيه جوهرته الترابية. فكانت تلك الترابية متشعبة فى النفس، وهو صفوة غذاء الأم. لأن التراب مظلم. وأمك ربتك من اللبن ومما أخرجت الأرض. فإذا خرج الروح منك صار وجهك وجميع جسدك كأنه ذر عليه التراب لأنه لما زال الروح تغير الجسد إلى جنسيته الترابية. فقد علم شهوات الأرض ولذاتها وعرفها بذلك العنصر المنظلم المتشعب. هناك له ميلان: يهوى إلى جنسه، فسمى هوى لأنه تهوى به النفس. والنفس تهوى بالقلب. والقلب يهوى بالأركان إلى نعيم الأرض لأنه من جنسه وإليه يحن وله يألف. فهذه النفس مضطربة إذا حملت عليها أمر الله تعالى»[1].

«والهوى هايجه من النار، ومرورها بالشهوات التى حفت بالنار، فتحمل الهوى من تلك الشهوات زينتها وأفراحها ولذاتها ونعيمها إلى جوف هذا العبد حتى تؤديه إلى نفسه. فإذا احتملت النفس صار مركبها الهوى، وعلى مقدمته الشهوة قال تعالى: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات] فركوب الهوى إنما تركبه النفس. فإذا ركبته النفس ركض بها الهوى إلى المكان الذى احتاج منه وهو نفس جهنم»[2].

فالهوى يدعو الإنسان إلى قضاء الشهوات، ويميل به إلى اللذة والمتعة ويذهب بصاحبه إلى ادعاء الربوبية. ومن هنا ادعى فرعون الربوبية حتى يكون نافذ القول فى شهواته ومناه، جائز الأمر. دعاء ذلك إلى أن يقول: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات] هذه ثمرته.

فالهوى يهوى بك إلى قضاء الشهوات، ودرك ماهو من جنسه فاحذروه، فإن الصغيرة الضعيفة منه تقوى حتى تصير كبيرة قوية، ترمى بك فى أودية المهالك»[3].

ولعلنا نفهم من كلام الترمذى أن الأهواء تقوم على قسمين:

- **الأول:** هوى اللذة والشهوة.

- **والثاني:** هو هوى السلطان والادعاء.

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٦.

(٢) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٥٧.

(٣) الحكيم الترمزى «أسرار مجاهدة النفس» ص١٣٤.

والسالك فى سيره إلى الله رب العالمين فى المراحل السابقة التى عرفناها من المنازل، التى عرضنا لها عند الحكيم الترمذي. كان يسير اقتدارا ورجولة معتدا بنفسه، تحفه المنة الإلهية. فالتوبة والزهد وعداوة النفس والمحبة وسائل تحتاج من السالك إلى عزم وإرادة وتصميم. ولكن الإنسان السالك لا يصل إلى الله بنفسه أو بعمله أو بحبه أو مجاهدته وإنما يصل إلى الله بالله.

ولهذا كان لابد أن يتجرد السالك عن نفسه ليمضى قدما منخلعا عن فرديته. فيرى السير إلى الله إنما يكون به وليس بشىء سواه. فيعمل على التخلص مما بقى فى نفسه من الهوى.

وذلك أن يرى ما وصل إليه من منزلة ما كان بجهده. وإنما يرى هذا السالك وغيره من السالكين «أنهم ملوا الحياة وبرموا النفوس وآسوا وتحيروا وصرخوا إلى الله من صدق القلوب باذلين له مجهودهم، منكسرين مفتقرين إليه، قد تعروا من جميع الحول والقوة، فنظر الله إليهم بعين الرحمة ولطف بهم، وكشف عن قلوبهم الغطاء، فتعلقت قلوبهم بالحجب الربانية فغذاهم برحمته، فهى تسبح بهم فى بحور من الثواب، لا منتهى لهم عنده، ولا مخرج لهم منها. فقلوبهم كالملجم عرقا، قد حجب أبصارهم من النظر إلى أهوائهم فبقيت آراؤهم معطلة عنهم، فصفت قلوبهم لخالقهم. قد حيل بين قلوبهم وبين أهوائهم. فالهوى فيهم محبوس فى وثاق»[1].

ولقد سئل الجنيد رضى الله عنه: ما الوصل؟ فقال: ترك ارتكاب الهوى «فمن يريد أن يكرم بوصلة الحق، يجب أن يخالف هوى الجسد، لأن العبد لا يقوم بعبادة أبدا أعظم من مخالفة الهوى إذ إن حفر الجبل بالظفر أيسر على ابن آدم من مخالفة النفس والهوى»[2].

فالحكيم الترمذى والإمام الجنيد يلتقيان فى أن الوصل ترك ارتكاب الهوى ومن وصل عند الحكيم وصل باب الملك قلبه يقرع باب الملك بالتضرع والاستكانة فيخرج عليه من عطاياه وفوائده»[3].

---

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٦.

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٤٤٠.

(٣) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٧.

ومما يدرك بوضـوح أن الحكيم الترمذى يستدل على منزلة قـطع الهوى والتطهير منه[1] بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ (٧٥) جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكَّىٰ (٧٦) ﴾ [طه] يقول الحكيم - أى من تطهر من الهوى. فـهذا مؤمن لا يخلط الفاسدات بالصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى جنات عدن. فوصفه فى أول الآية بالإيمان ثم ذكر الصالحات وهو الذى لا يشوبه شىء[2].

ويستدل الحكيم كذلك بقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ (١٤) ﴾ [الأعلى] أى تطهر. فالطهارة من كل شىء يباعـده منه، أو يحجبه عنه. ثم قال، عز وجل: ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ (١٥) ﴾ [الأعلى] فمعرفته باسـمه دعاه إلى التصلية له. وهو الوقوف بين يديه فى نوائب فأفلح «هذا العبد أى نجا بالتطهير من الهوى، وخلص إلى قرب ربه [3].

فإذا فطم السالك نفسه عن طاعة الهوى. حتى صار له عادة ألا يطيع الهوى فى شىء من الأشياء - وإن أبيح له ذلك الشىء - اسـتنار قلبه باليقين. وهو نور مشرق فى الصدر[4].

الخشية

إذا كان طريق السـالك فى منزلة «قطع الهوى والتطهير منـه» هو الخضوع والخشوع والتذلل، والوقوف بالباب ليـديم القرع، والتضرع إلى الله تعالى. فإن المنزلة السادسة «منزلة الخشية» هى منزلة كشف الحجب الربانية.

يقول الحكيم الترمذى: «إن لله عبادا قطعـوا هذه العقبة» منزلة قطع الهوى «صارخين إلى الله مستغـيثين به، فنظر الله إليهم بعين اللطف، فكشف إليهم عن الحجب الربانية حتى وصلت قلوبهم إلى معرفته»[5] وحين وصلت القلوب وعرفت كانت الخشية: حيث وقع السالكون فى فضاء عظيم وسـعة بحار يسبحون فيها، ولا يجدون لها منتهى، متحيرين، منقـبصين كالمجتشمين والمستوحشين لأنهم لما خلصوا إلى ربهم التفتوا بما فى أهوائهم فى الحـياة، فرأوا نفوسهم الدنية فى ذلك

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٧٦.

(٢) المصدر السابق ص٧٦.

(٣) المصدر السابق ص٧٧.

(٤) الحكيم الترمذى «أسرار مجاهدة النفس» ص٨٠.

(٥) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٨.

المحل العظيم، فتحيروا واستحيوا من ربهم، واحتشموا من الدنو، واستوحشوا من الحال التى رأوا من إقبال الله عليهم، وعظيم صنعه بهم، وهربهم منه أيام الحياة، فأقعدهم الحال عن جميع أمورهم. وهابوه فى ذلك المقام هيبة آيست طراوة نفسهم، فنشفت طراوتها»[١].

ولعله يفهم مما ذكره الحكيم الترمذى من أحوال أهل الخشية وصفاتهم أن الخشية خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه.

ويذكر الجرجانى فى التعريفات: أن الخشية تألم القلب بسبب توقع مكروه فى المستقبل يكون تارة بكثرة الجناية من البعد، وتارة بمعرفة جلال الله وهيبته[٢].

فالخشية عند الحكيم الترمذى لا تكون إلا من العلم بالله، والعلم بالله يؤديك إلى السلطان، وكما يؤديك إلى السلطان يؤديك إلى الرحمة، ويؤديك إلى الجلال، وكما يؤديك إلى الجلال يؤديك إلى الجمال ويؤديك إلى العز والكبرياء، وكما يؤديك إلى الكبرياء يؤديك إلى الكرم، ويؤديك إلى الخطر العظيم من مكره وإلى هول المشيئة، وكما يؤديك إلى ذلك يؤديك إلى الجود ويؤديك إلى الهيبة. وكما يؤديك إليها يؤديك إلى المحبة والأنس»[٣].

ويعهد أن يذكر الحكيم ما جاء عن العلم بالله الذى لا تكون الخشية إلا به نجده يستدل على ما ذكر بقوله تعالى: ﴿.. إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴿٢٨﴾﴾[فاطر] يقول الحكيم: ثم قال على أثره: ﴿... إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر] يعلمك: أن العلماء بالله يخشون الله لعلمهم بالله أنه جليل، فيخشون جلاله، ثم يمازج الخشية علمهم بالله أنه عزيز غفور. وذلك أن العزيز يأنف أن يخيب من يأمله أو يرد سائله أو يؤيس راجيه، والعزيز يعطى ولا يبالى من العطية[٤].

فالخشية من الله سبحانه وتعالى لا تكون إلا من غزارة العلم بالله، وأعلم الخلق بالله أخشاهم لله. فعلامة العلم بالله عند شيخنا الحكيم خشيته وعلامة خشيته: طاعته[٥].

(١) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٤٨.
(٢) الجرجانى «التعريفات» ص٩٨.
(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة»ص٥٣.
(٤) المصدر السابق ص٥٣.
(٥) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف»ص٩٢. مخطوط باريس.

وإذا كان الأمر - كما ذكرنا - فإن خشية الخلق لا تكون إلا من الجهل بالله عز وجل وسوء الظن به. وهذا - كما يذكر الحكيم - لمن خشى الخلق عن غفلة عن الله. وأما من خشى الخلق مخافة أن يسلطه الله عليه، فهذه خشية راجعة إلى خشية الله، فهذا محمود[1].

يقول الحكيم الترمذى مستدلا على ماذكر: ورسولنا محمد ﷺ عوتب فى الخشية. فقال: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ ﴿٣٧﴾﴾[الأحزاب] حيث أخفى فى نفسه حاجته إلى زينب وقال لزوجها ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب] وأيدها الله بأن أعلمه أن زينب ستكون من نسائه. وكان يقال لزيد ابن محمد. لأن رسول الله ﷺ تبناه. فكره أن يقال: تزوج امرأة ابنه حتى نزلت: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ﴿٥﴾﴾[الأحزاب] ونزلت ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴿٣٧﴾﴾[الأحزاب].

فالله سبحانه وتعالى يعاتب رسولنا محمد ﷺ حيث قال لزيد بن حارثة الذى أنعم الله عليه بهداية الإسلام. وأنعم عليه محمد ﷺ بالتربية والعتق: أمسك عليك زوجك زينب بنت جحش، واتق الله فيها، واصبر على معاشرتها. وأخفى فى نفسه ما الله مظهره من أنه سيطلقها وإن الرسول ﷺ سيتزوجها، وخاف أن يعيره الناس. والله الجدير بأن يخافه ولو كان فى ذلك مشقة عليه. فلما قضى زيد حاجته وطلقها تخلصا من ضيق الحياة معها زوجه الله منها. ليكون قدوة فى إبطال هذه السعادة المرذولة، ولا يتحرج المسلمون بعد ذلك من التزوج بزيجات من كانوا يتبنونهم بعد طلاقهن، وكان أمر الله الذى يريده واقعا لا محالة»[2].

والحكيم الترمذى لا يكتفى بالاستشهاد بآيات القرآن الكريم وما جاء فى معاتبة النبى ﷺ. فنراه[3] يقول: وروى فى الحديث عن رسول الله ﷺ: «أنه يقال للعبد يوم القيامة ما منعك إذا رأيت المنكر أن لا تغيره؟ قال: خشيت الناس قال: فإياى كنت أحق أن تخشى»[4].

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف»ص٩٢.

(٢) انظر: «المنتخب من التفسير» ص٦٢٨.

(٣) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف»ص٩٢.

(٤) - أخرجه أحمد فى مسنده جـ٣ ص٤٨ عن أبى سعيد الخدرى ط بيرون ١٩٧٨م.

- وأخرجه ابن ماجه فى سننه. كتاب الفتن. باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر جـ٢ ص١٣٢٧ عن أبى سعيد. فى الزوائد إسناده صحيح. رجاله ثقات.

ويقول النبى ﷺ: «إنى أتقاكم لله وأشدكم له خشية»(١).

وإذا كان قد سبق لنا أن قلنا: إن الخشية عند الحكيم الترمذى هى خوف يشوبه تعظيم. فإننا نجد أن الحكيم الترمذى يجمع ذلك الخوف والتعظيم فى القشعريرة يقول: وتحقيق ذلك فى كتاب الله عز وجل من قوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ (٢٣)﴾[الزمر] فاحتراق الجلود تقشعر من المثانى يثنى فيها الوعيد مرة بعد مرة. فالقشعريرة من الوعيد، ومن الخشية منه. ثم قال: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (٢٣)﴾[الزمر] فإذا ذكره بعد الوعيد اطمأن إليه ولان جلده وقلبه قد لها بذكره عن نفسه(٢).

وإذا كانت الخشية عند الحكيم الترمذى لا تكون إلا من العلم بالله فإن ابن عطاء الله السكندرى «خير العلم عنده ما كانت الخشية معه»(٣) فخير العلوم ما يلزم وجود الخشية لله تعالى معه، لأن الله تعالى أثنى على العلماء بذلك. فكل علم لا خشية معه فلا خير فيه ولا يسمى صاحبه عالما على الحقيقة(٤).

---

(١) - أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الأدب باب من لم يواجه الناس بالعتاب جـ١٢ ص٥٥٣ عن عائشة ط المطبعة السلفية.

- أخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الفضائل باب «علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته» جـ٤ ص١٨٢٩ عن عائشة.

- أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب النكاح باب الترغيب فى النكاح ج٩ ص٤٠١ عن أنس بن مالك.

- وأخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الصيام باب النهى عن الوصال فى الصوم جـ٢ ص٧٧٩ وباب «صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب جـ٢ ص٧٨١.

- وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب الصيام باب من أصبح جنبا فى شهر رمضان جـ١ ص٥٥٧ عن عائشة ط مصطفى الحلبى.

- وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ بابٌ فى جاء فى صيام من يصبح جنبا فى رمضان جـ١ ص٢٨٩ عن عائشة ط عيسى الحلبى.

- وأخرجه احمد بن حنبل فى مسنده جـ٦ ص٦٧ ط بيروت عن عائشة.

(٢) الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٨٠.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى «شرح الشيخ محمد بن إبراهيم النفرى» جـ٢ ص٥٠.

(٤) المصدر السابق جـ٢ ص٥١.

وابن عطاء الله السكندرى يزيد الأمر وضوحا مبينا ماهو على الإنسان وما هو له فيقول: «العلم إن قارنته الخشية فلك والا فعليك» [1].

فالمعلم الذى تلازمه الخشية لك لأنك تنتفع به فى دنياك وآخرتك، والعلم الذى لا خشية فيه عليك؛ لأنك تستضر به فيهما وهذا هو الفرق بين علماء والآخرة وعلماء الدنيا من حيث إن علماء الآخرة موصوفون بالخشية والرهبة. وعلماء الدنيا موسومون بالأمن والعزة» [2].

ومما يفهم من كلام الحكيم ورؤية ابن عطاء الله السكندري. أن الحكيم الترمذى يجعل العلم أصلا أصيلا فى السلوك، ولذلك يقول للسالك الذى سأله عن كيفية السلوك «فأول ما يجب عليك طلب العلم» [3]؛ ولذلك كانت الخشية عنده لا تكون إلا من العلم بالله.

أما ابن عطاء الله السكندرى فيجعل العلم النافع أصلا لكن لا يكون نافعا إلا إذا قارنته الخشية، وكانت معه.

الذكر

النفس الإنسانية كالجسم تسعد وتشقى، وتصح وتمرض، وتتسامى وتتسافل وهى كذلك كالجسم بحاجة إلى وقاية قبل الإصابة، وبحاجة إلى علاج إذا سقطت فريسة الأوبئة التى تنتاب النفوس المظلمة التى فقدت مناعتها فخارت قواها.

ولهذا تناول الإسلام بالرعاية والعناية النفس الإنسانية، فخط لها مسارا، ووضع لها منهاجا، يستجيب لنوازعها الخيرة وينميها، ويحول بينها وبين دواعى الشر والانحراف بما وفر لها من أساليب الترويض والتهذيب والروحية والخلقية.

ومن تلك الوسائل «ذكر الله» تبارك وتعالي. فإن حالة الذكر الدائم التى تطلبها الإسلام من المؤمن ﴿يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (١٩١)﴾[آل عمران].
إن هى الإحالة استنفار عام لكل الطاقات البناءة، والقوى الكامنة الرشيدة فى الإنسان: لأنه بالذكر الدائم تتقد جذوة الحب الإلهى فى نفس الإ نسان، فيرتقى إلى عوالم الانشراح وساحات القرب، ويجوب رياض اليقين.

(١) ابن عطاء الله السكندرى «شرح الشيخ النفرى» جـ٢ ص٥٢.
(٢) المصدر السابق ج٢ ص٥٢.
(٣) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧ مخطوط.

وإذا كان الذكـر حالة استنفار. فـإن ذلك يعنى الحضور ولذا قـيل: «الذكر ذكران: ذكر بالقلب، وذكر باللسان، وكل واحد منهـما ضربان: ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان، بل عن ادامة حفظ»[١].

والفيروزآبادى يقول: «الذكر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن الإنسان أن يحفظ ما يقتنيـه من المعرفة، وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعـتبارا بإحرازه. والذكر يقال اعتبارا باستحضاره. وتارة يقال لحضور الشىء القلب أو القول»[٢].

فذكر الذاكرين الله سبحانه: هو الإحـساس بوجوده، وبدوام حضوره معهم تارة، أو تذكره بعد النسيان، والشعور بوجوده تارة أخرى.

والذاكرون الحـافظون هم أولئك المسـتهامـون بحب الله، الممـتلئة نفـوسهم بحقيقـة وجوده، والولهة بجمال صفـاته، الخاشعة لجلال آثاره، المسبـحة بحمده، المقدسة له، والعاكـفة على طاعته، فهم بين دائم الذكـر لا يغفل، وذاكر إذا أغفل لم يتماد بغفلته ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ (٢٠١)﴾ [الأعراف].

والذكر أسـاس أصيل من أسس السلوك إلى رب العـالمين: «يثمر المقـامات كلها من اليقظة إلى التوحـيد، ويثمر المعارف والأحوال التى شمـر إليها السالكون فلا سبيل إلى نيل ثمارها إلا من شجرة الذكر. وكلما عظمت تلك الشجرة ورسخ أصلها كان أعظم ثمـرتها وفائدتها. وهو أصل كل مقام وقاعـدته التى يبنى عليها كما يبنى الحائط على أساسه، وكمـا يقوم السقف على جداره. وذلك أن العبد إن لم يستيقظ من غفلته ولم يمكنه قطع منازل السير الموصلة إلى معرفة الله تعالى التى خلق الإنسان لأجلها»[٣].

---

(١) الراغب الأصفهـانى «المفردات فى غريب القرآن» مادة «ذكر» وانظر: الفـيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٣ ص٩.

(٢) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٣ ص٩٠٠ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٣) عبد القادر عيسى «حقائق عن التصوف» ص١٣٠ ط حلب سوريا ١٣٩٠هـ.

فالذاكرون - امتثالا لأمر الله عز وجل - لا تشغلهم الدنيا عن محبوبهم نسوا أنفسهم بمجالستهم لربهم، وغابوا عن كل شيء سواه، فتواجدوا عندما وجدوا[1].

فالعارف من داوم على الذكر وأعرض بقلبه عن متع الدنيا الزائلة، فتولاه الله فى جميع شئونه، ولا عجب فمن صبر ظفر، ومن لازم قرع الباب يوشك أن يفتح له[2].

والحكيم الترمذى وهو يلزم السير والسلوك إلى ملك الملوك يحفظ القرآن الكريم. فيجعله ذكرا لا يشبع منه. يقول الحكيم: «ألقى على حرص حفظ القرآن. فأقامنى ذلك بالليل فكنت لا أمل من قراءته. حتى أنه كان ليقيمنى ذلك إلى الصباح، ووجدت حلاوته»[3].

ويقول الحكيم عن سلوك الذاكرين معه: «فكان يكون لنا اجتماع بالليالى نتناظر ونتذاكر وندعو ونتضرع بالأسحار»[4].

وفى أحد رسائل الحكيم الترمذى إلى ولى من الأولياء يوجه الحكيم هذا الولى فى سلوكه بأن: «يشتغل بذكر الله تعالى بأى ذكر من الأذكار وأعلاها الاسم الله الله»[5].

لأن فى الأشتغال بذكر الله تطل النفس على نور البصيرة فى الرؤية الذى لا يعتريه غروب، وتتجلى للإنسان فيوضات الرحمة، ويستشعر جمال اللطف الإلهى، وسعة العطاء الربانى، وغزارة الإفاضة السخية.

والذاكرون أنساهم حب الله أنفسهم فتوجه كل وعى وشعور فيهم نحو الأحد المعبود. فصار هذا الحب عطاء فى نفس المحب، واستجابة فى قلبه؛ لذا كان ضربا من ضروب العبادة، ومنبعا ثرا من ينابيع التوجه والشوق العميق إلى الله سبحانه.

---

(١) راجع عبد القادر عيسى «حقائق عن التصوف» ص ١٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٣١.

(٣) الحكيم الترمذى «بدو شأن أبى عبد الله» ص١٥.

(٤) المصدر السابق ص١٧.

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٨ مخطوط تطوان المغرب.

الذكر عند الحكيم الترمذى: «غذاء المعرفة، والمعرفة حنوة نزهة، والقلب وعاؤها وخزانتها، والصدر ساحته[1].

وإذا كان الذكر عند الحكيم غذاء المعرفة. فما ذلك إلا أنه لا يمكن للروح الإنسانى أن يطفح بالحب، أو يواصل مسيرة القرب إلا بعد أن تتكشف له حقائق المعرفة الربانية، وتتجلى أمامه عظمة الصفات، وجمال الذات الإلهية. فمع هذه المعرفة فقط يبدأ وعى الإنسان بالتفتح، والإحساس الروحى بالتذوق، والنفس بالانشراح والتلقي.

ويلزمنا أن نعرض لـلقلب والصدر والعلاقة بينهما عند الحكيم لأن الذكر عنده غذاء المعرفة، والقلب وعاؤها، والصدر ساحة الذكر.

فالقلب عند الحكيم: «داخل الصدر وهو كسواد العين الذى هو داخل العين وهو معدن نور الإيمان، ونور الخشوع، والتقوى، والمحبة، والرضا، واليقين والخوف والرجاء والصبر والقناعة. وهو معدن أصول العلم»[2].

«والصدر فى القلب هو فى المقام من القلب بمنزلة بياض العين فى العين. وهو موضع نور الإسلام. وهو موضع حفظ العلم المسموع الذى يتعلم من علم الأحكام والإخبار وكل ما يعبر عنه بلسان العبارة، ويكون أول سبب الوصول إليه التعلم والسمع وإنما سمى صدراً لأنه صدر القلب وأول مقامه كصدر النهار الذى هو أوله»[3].

« فالقلب معدن أصول العلم لأنه مثل عين الماء، والصدر مثل الحوض يخرج من العين إليه الماء كالصدر يخرج من القلب إليه العلم أو يدخل من طريق السمع إليه. والقلب يهيج منه اليقين والعلم والنية حتى يخرج إلى الصدر. فالقلب هو الأصل، والصدر هو الفرع. وإنما يتأكد بالأصل الفرع» [4].

---

(١) الحكيم الترمذى «المسائل الكنونة» ص١٤٢.

(٢) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٣٦ ط الحلبى.

(٣ الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص٣٥.

(٤) الحكيم الترمذى «المصدر السابق» ص٣٦.

وإذا كان القلب عند الحكيم معدن العلم. فالصدر موضع يصدر إليه علم العبارة، والذى تحت علم العبارة هو علم الحكمة والإشارة[1].

وعلم العبارة حجة الله على الخلق يقول الله لهم: ماذا عملتم فيما علمتم؟ وعلم الإشارة محجة العبد إلى الله بهداية الله تعالى له، إنه من عليه بكشف قلبه بمشاهدة غيبه ورؤية ما وراء حجبه. كأنه يرى ذلك كله بعينه حتى لو كشف له الغطاء لما زاد فى نفسه»[2].

فإذا كانت «البهجة» شعبة من شعب المعرفة، فجوهر الذكر عند الحكيم الترمذى «البهجة». فإذا بدا الذكر على القلب هاج الفرح، فلو لم يمازحه فرح النفس بها لطاب الذكر، ولكن النفس لما جاءت بمزاجها تكدر الفرح فانقطع المدد من المذكور فبقى الذكر مع كدورة الفبرح. فأهل الصفاء يلتذون بالذكر لأن نفوسهم فى سجون القلب، وسلطان المعرفة، قد أحاطت بالنفس، فلا تقدر النفس أن تتحرك للمزاج والأخذ بنصيبها»[3].

قال قائل للحكيم الترمذى: «ذكرت المزاج، فصف لنا شيئا منه».

قال: «أما ظاهر المزاج فترى أحدهم فى الذكر يرقص وإن لم يرقص صفق بيديه وإن لم يصفق حرك رأسه كالمعتوه، وإن لم يفعل ذلك تهادى بمنكبيه. فهذه الأفعال كلها من هيجان النفس والمزاج الذى أنت به.

وأما فى الباطن فالتفات القلب إلى الذكر. فذاك مزاج النفس فإن الذكر غير المذكور»[4].

وإذا كان أصل الذكر - عند الحكيم - فى القلب. «فإن علمه بالفؤاد فى الصدر. فإذا خرجت المشيئة من باب الرحمة جرت الإرادة من باب الحكمة. هاج

---

(١) معنى علم العبارة: أن يعبر باللسان. ومعنى علم الإشارة أن يشير بقلبه إلى ربوبيته ووحدانيته وعظمته وجلاله وقدرته وجميع صفاته وحقائق صنعته وفعله.

راجع الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص٥٨.

(٢) الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص٥٨.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٢.

(٤) المصدر السابق ص١٤٢.

الذكر من ملك «البهجة» فثار ضوؤها إلى الصدر فتراءى الضوء لعينى الفؤاد، فارتحل بعقله شاخصا إلى الله فصار ذلك الضوء مركبه إلى الله، والراكب عقله، فهذا هو الذكر»[1].

وتخلص من هذا إلى أن «الذكر» عمله بالفواد فى الصدر، والفؤاد يتراءى ضوء «البهجة» بعينيه. وقد يكون مفيدا أن نعرف أن الفؤاد عند الحكيم الترمذى «مشتق من الفائدة؛ لأنه يرى من الله عز وجل فوائد حبه فيستفيد الفؤاد بالرؤية، ويتلذذ القلب بالعلم. وأنه ما لم ير الفؤاد لم ينتفع القلب بالعلم»[2].

«وسمى الفؤاد فؤادا لأن فيه ألف واد، فإذا كان فؤاد العارف فأودية جارية من الأنوار من إحسان الله تعالى وبره ولطفه»[3].

«والفؤاد موضع المعرفة، وموضع الخواطر، وموضع الرؤية. وكلما يستفيد الرجل يستفيد فؤاده أولا ثم القلب. والفؤاد وسط القلب، كما أن القلب فى وسط الصدر مثل اللؤلؤة فى الصدف»[4].

«فإذا كان «الذكر» من صاحب مرتبة ومجلس ونجوى. فهناك انقطع عنه التفات القلب إلى الذكر، وبقيت عينا فؤاده شاخصتين إلى المذكور. فهو مشغول به لا يتفرغ للالتفات إلى الذكر. فهؤلاء أهل صفاء الذكر، والذكر من الصدر، والعين إلى المذكور، واللذة فى الجوارح. فالنفس حينئذ مشغولة بلذة الجوارح، والقلب مشغول بالمذكور، والصدر معمور بالذكر»[5].

والنفس البشرية التى يعمرها الصفاء، ويعيش فى أعماقها إحساس اليقظة والانفتاح. تحس بهذا الشعور يملأ جوانبها، ويسيطر على كل أفق ومدخل فيها، فتشعر بالحاجة إلى مبدئها، فتتوجه إليه لاستقبال فيوضات الرحمة، وتلقى رشحات الكمال والخير. فهى تعرف أن ذلك هو سعادتها، ومنبع خيرها، فيتحول

---

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٢.
(٢) الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص ٦٨.
(٣) المصدر السابق ص٦٩.
(٤) المصدر السابق ص٣٨.
(٥) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٢.

هذا الشعور بالإعظام والإكبار والإحساس إلى تعلق بالله، ورغبة فى القرب منه. فتظل النفس البشرية تلهج بذكر الله، وتردد عبارات الثناء والتعظيم والتقديس، الذى يعبر عن فهمها لعظمة الله فتستغرق فى التسبيح والتنزيه، وتبالغ فى التعظيم والتمجيد والثناء، فى محاولة للتعبير عن حبها، وأعجابها، وخشوعها، وهيامها بتلك الصفات والكمالات التى أصبحت تملأ شتى جوانحها.

فليس ذكر الإنسان لله سبحانه إحساسا عائما، ولا عملا مقطوع الصلة والجذور بالسلوك والمواقف العلمية للإنسان. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (٢٨)﴾[الرعد].

فالإنسان الذاكر يرى الله معه فى كل عمل يقوم به، ويحس بوجوده فى كل آن ومكن يعيش فيه، حتى ليرى الله قائما فى كل شىء ومع كل شىء.

وهاتان النتيجتان هما ظاهرة طبيعية للذكر الخفى وإحساس النفس بوجود الله سبحانه.

أما الذكر الظاهر فله أيضا مظاهره، وصور التعبير عنه، فهو ترجمة لخلجات النفس، وأحاسيس الفكر، وأشواق الروح، باستعمال الكلمة، والعبارة: كالمديح والثناء، والتقديس، والتسبيح، والتعظيم لله سبحانه.

لذا كانت تجربة الحب الإلهى تجربة إنسانية رائعة، لا يدرك أبعادها، ولا يعى مضامينها إلا أولئك الذين عاشوا مشاعر الاستغراق. وإلا الذين مزقوا حجب «الأنا» وأحاسيس الانفراد فأذابوها فى هذا الحب، وعاشوا فى ذهول عن عالمهم الذى ما برح يحكم قبضته، ويرسل شتى صنوف الإغراء والاستهواء.

وإذا كنا قد عرفنا أن أصل الذكر عند الحكيم فى القلب. فإن الحكيم يبين أن: «القلوب لها محلات:

- فمحلة العامة قلوبها محبوسة فى الجو لا تصعد؛ لأن الشهوات قد أثقلتها، والهوى قد قيدها.
- وقلوب المريدين فى سيرهم فى منازلهم أينما وقف فهو محله. وإنما قيده هواه، وثقله باقى شهواته.

- وقلوب الواصلين فى محلاتهم عند العرش، وقد قيدهم باقى أهوائهم لا يصلون إلى مجالسه فى ملكه.

- وقلوب أهل الصفو من الواصلين واصلة إليه فى مجالسه. فذلك خالص النجوى، وصافى الذكر»[1].

فهياج الذكر من ملك «البهجة» يثير الضوء إلى الصدر. والذكر يكون بقدر الضوء الذى خرج إلى الصدر. ولهاذا تتباين المحلات لتباين المراكب.

يقول الحكيم: «وإنما ذكره بقدر ضوئه الذى خرج إلى صدره من معرفته. فإنما تباينت المحلات لتباين المراكب، لا يستوى من ركب حمارا دبرا بمن ركب فرسا عربيا. فأهل الذكر على اختلاف طبقاتهم إنما ينال كل ذاكر من ذكر الله له على قدر ذكر العبد له، وعلى قدر مركبه»[2].

ويؤكد الحكيم الترمذى هذه الحقائق ويضرب لها أمثلة من واقع الناس فيقول: «ومثل الذكر فى الحقيقة مثل رجل شم مسكا، وللشم تفاوت:

- فرجل شمه من وراء وعائه وزجاجه وكنه.

- ورجل فتح الكن وشمه من وراء الوعاء والزجاجة.

- ورجل خلص إلى الزجاجة، فشمها والمسك فى صرة.

- ورجل فتح الوعاء وهو الصرة فشمه بحتا. فهذه كلها مسامات مختلفة متفاوتة.

- ورجل شمه ممزوجا بالمسك والعنبر والأدهان وتسمى غالية، لأن ثمنها غال. ثم ضم إليها من سائر الطيب حتى يصعد سلطان ريحه، وذكاوة ريحه، فذلك المحمود المنتفع به. وإنما تحمد الأشياء التى تؤدى منه إلى الخلق حتى يكون هذا الحسن راجعا إلى الأصل الذى منه جرى النفع إلينا. فقام الحمد مقام أصل المنتفع.

«فكما بان تفاوت هذا الشم لهذا المسك، فكذلك بان تفاوت ذكر الذاكرين»[3].

---

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق ص١٤٣.

(٣) الحكيم الترمذى «علم الاولياء» ص١٧٧.

فتفاوت ذكـر الذاكرين يعود إلى تباين محلات القلوب. والذكـر يقرب العباد إلى الله، لأنه مـركب القلوب إلى الله، المعبـود الذى لا يغيب ذكـره، والإله الذى لا تغرب عن النفس معانى وجوده.

فصفاته وإفـاضات حبه بالنسبـة لهـؤلاء الذاكرين هى النور الذى يملأ آفاق البحث عن الحب فى ضمير الإنسان الذاكر، وهى الحقـيقة التى تستعبد قلبه وعقله فيؤلهها، فيـركع ويسجد ويسبح بالحمد والثناء، ليعبر عن مـشاعر الحب والعبودية فى نفسه لله الأحد المعبود.

وعندما ينمـو هذا الإحساس فـى ضميـر الإنسان، وتترسخ هذه العـلاقة - علاقة الحب والود - بين الإنسـان وخالقه. يبدأ ذكر الله يـعيش فى نفس الإنسان إشراقا لا تغيب شمسه، وحضورا لا ينسى وجوده.

من هنا كـان الذاكـرون هم اللاهجـون بذكـر المعبـود، المشـغـولون بالثناء والمستهامون بجمال الصفات وجلال الآثار، وكمال الذات.

لقد استولى الذكـر على نفوسهم، واحتل كل مساحـة ومتسع فى قلوبهم، فلم يعد لغير هذا المعبود متسع أو مـوقع فى نفوسهم، فغدت قلوبهم عرشا للحب ومتسعا للشوق.

يذكـر الحكيم التـرمذى: «أن كل ذاكـر بما يذكـر على قدر قـربه من الله، ووجدان ريح الرأفة. لأنه لا يـأذن لأحد فى ذكره حتى يجعل له حـظا من رأفته. فإذا تحركت الرأفة هاج الحب. حب الله عز وجل لعبده. فإذا هاج احتملته الرحمة فأدته إلى العـبد. وفى الحب والرأفة فرح البـهجة. فمـبتدأ ذكر العـبد من ملك البهـجة. فإذا تحركت البـهجة هاجت رياح البـهجة على قلوب الموحـدين، فظهر الذكر. فإذا ذكر الموحدون بالقلوب، صعد الذكر إلى محل ملك البهجة، فذكرهم الرب تبارك اسمه. فـإذا نطقت الألسن بالذكر ظهر ثناء وذكر محاسنه وصـفاته صعدا هذا الذكر إلى الله جل وعلا فوقفت أنوار الذاكرين بين يديه كالشفعاء لقائله»[1].

«وعند ذلك - كما يقول الحكيم الترمذى - يذكر الله - تبارك اسمه - عبده بما يقربه إليـه، فيظهر من الرب تـبارك وتعالى للعـبد بالنظر له فى جمـيع أموره، فيشتـمل ذلك الذكر من الله جل ثناؤه على سيئات العـبد لأن الرب تعالى إذا ذكر

(١) الحكيم الترمذى «علم الاولياء» ص١٧٧.

عبده فإنما يذكره بالثناء عليه، فذاك الثناء من الله عز وجل يشتمل على مساوى العبد فيسترها حتى تذوب تلك المساوئ فى حريق ذلك الحب»[1].

ويستدل الحكيم الترمذى على ما ذهب إليه بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ (٢٤)﴾[الكهف] ويعرض لبيان هذا الدليل فيقول: «فجعل ذكره الحادث عوضا عن الغائب فى ساعات النسيان، ومستدركا له، وهذا لعظم حرمة الذكر، ورفيع مرتبته عند الله عز وجل؛ لأن الذكر منبعه من الفرح، وفرح الله بعبده ومشيئته وفيضه من باب الجود، فلذلك صار ساعة الذكر عوضا عن ساعات النسيان، فتشتمل على تلك الساعات، فتورد على العبد ما يتلافى كل ما فاته[2].

وإذا كان كل ذاكر ينال من ذكر الله له على قدر ذكر العبد له. فإن «قربة الله إلى العبد على قدر قربة العبد إلى الله»[3].

ويؤكد الحكيم الترمذى هذه النتيجة التى ذكرها بالحديث القدسى الذى يقول فيه تعالى: «إن تقرب منى شبرا تقربت إليه ذراعا. . .» [4].

ويمضى الحكيم فى بيان هذا الدليل، فيقول: «والله أسرع إلى العبد من العبد إلى الله، لأن سرعة الله إلى العبد بالفرح الصافى وسرعة العبد إلى الله بالفرح الممزوج؛ لأن فرح الله بالعبد يخرج من باب الجود وهيجانه من حبه له، وفرح العبد بالله يخرج من باب الضوء؛ لأن الله غنى والعبد فقير؛ فلذلك قال: «إن تقربت شبرا تقربت ذراعا». فأعلم العباد فى تنزيله شأن الذكر فقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (١٥٢)﴾[البقرة] فجعل ثواب الذكر ذكره للعبد»[5].

---

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٧٧.

(٢) المصدر السابق ص١٧٨.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٣.

(٤) جزء من حديث قدسى. أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه من كتاب «التوبة» جـ١٠ ص١٧١ هامش القسطلانى.

- ومن البخارى فى كتاب التوحيد باب «ويحذركم الله نفسه» جـ٩ ص١٢٠ وأخرجه الترمذى فى جامعه باب «حسن الخلق» وقال: حديث حسن صحيح.

وأخرجه ابن ماجه فى سننه باب «فضل الذكر»جـ٢ ص٢١٨.

وأخرجه ابن ماجه أيضا فى فضل العمل جـ٢ ص٢٢٣.

(٥) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص ١٤٣.

«فالذكـر هو ارتحال القلب إلى الله، وذكر الله هو دنو الله من العـبد. فكل ذاكـر إنما يحـتظى من دنوه بقـدر رحلتـه، وإنما يـنال من الرحلة على قـدر قـوة المراحلة. فراحـلة تطير، وراحلة تجيـز، وراحلة تسيـر على هينة، وراحلة قطوف قعود، تسير مرحلة فى يومين أو ثلاثة»[1].

فالذاكرون عند الحكيم:

- طبقة تصل إلى محل العرش حتى تطل عليه فتطعم منه.
- وطبقة عجزت عن الوصول إليه، إنما يطعمون من الأيدى المتداولة له إلى محل هذا العبد، فإنما يطعم من الأيدى بمقدار.
- وطبقة يصل إليهم من هذا العرس ريحه على المشام.
- وطبقـة وهى العامة تنال مـن هذه الريح كالخيـال، وكأثر الشيء فتـقوى قلوبهم بذلك.

- فالطبقة التى ولجت ملك العرش حتى أطلت عليه، فصدرت شباعا رواء، هم الذين وصفـهم الله على لسان رسـوله فقال: «من شـغله ذكرى عن مـسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين»[2] فإنما شغله ذلك الطعـام الذى أشبعه هناك فى العرس عن أن يذكر حاجـة فيسله لأنه شبع وروي. فالشبعان ممتلئ لا يـذكر شيئا لأنه قد سد أبواب الحاجة بشبعه. فوعد من كان بهذه الصفة أن له عندى أفضل ما أعطى السائلين»[3].

قال للحكيم الترمذى قائل: «ما أفضل ما أعطى السائلين»؟

قال الحكيم: «الثبات». فهـذا حظه لا تناله إلا هذه الطبقة الواصلة فى ملك العرش الذين صدروا شـباعا، فإذا تخطوا هذا المحل إلى ملك المـلك فصار المرعى

---

(١) الحكيم الترمذي «المسائل المكنونة» ص ١٤٣.

(٢) - أخرجه الترمذى فى سننه. كتاب «فضـائل القرآن» جـ٥ ص١٨٤ عن أبى سعيد الخدرى وقال أبو عيسى: حديث حسن غريب.

- وأخرجه الدارمى فى كتاب «فضائل القرآن» باب «فضل كلام الله على سائر الكلام» جـ٢ ص٣١٧ عن أبى هريرة.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٥.

بين يديه. وهناك خلصوا إلى أصل العرش فطعموا من الجفنة، وارتعوا بين يديه للمزاج والهناءة. وهناك صاروا فى القبضة، واستوجبوا الثبات، وصاروا أمناء الله وخاصته»(١).

فالثبات الذى هو أفضل ما يعطى الله السائلين، لا تناله إلا الطبقة الواصلة أمناء الله وخاصته وهم: «أهل القبضة والذين يستعملهم. وهو قوله تبارك اسمه فيما حكى عنه رسوله ﷺ عن جبريل عليه السلام عن ربه تبارك وتعالى اسمه أنه قال: «فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده ورجله وفؤاده ولسانه، فبى يسمع وبى يبصر وبى يبطش وبى يمشى وبى يعقل وبى ينطق»(٢) فهذا عبد مرعى، مكلوء محروس مربى بالعين»(٣).

فأهل الثبات: طبقة ذكرت فارتحل القلب فخلص إلى ملك الملك بين يديه فلاحظ القدرة، ولم يقدر على ملاحظة القدر؛ لأنه مستور عن الملائكة والرسل. فهذا المشغول بالله عاقه شغله بالله عن المسألة»(٤).

ويسمى الحكيم الترمذى هذه الطبقة بأهل اليقين فيقول: «وأما أهل اليقين وهم السابقون فلهم درجات:

فأولها: الخشية يمتنع بها من جميع ما كره الله تعالى دق أو جل، والخشية من القربة والعلم بالله. فإذا علم لزمه خوف العظمة لا خوف العقاب وإذا كان الخوف لازما للقلب غشاه بالمحبة، فيكون بالخوف معتصما مما كره، وبالخشية وبالمحبة منبسطا فى أموره. إذ لو ترك مع الخوف لانقبض وعجز عن كثير من

---

(١) الحكيم الترمذي «المسائل المكنونة» ص ١٤٥.

(٢) - أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الرقاق باب التواضع ١١/ ٣٤٠، ٣٤١ من رواية أبى هريرة.

- وأحمد في المسند من حديث أبي أمامة ٥/٢٦٨ ومن حديث عائشة ٦/ ٢٥٦.

- وذكره الهيثمى في مجمع الزوائد كتاب الزهد باب من آذي أولياء الله ١٠/ ٢٦٩ بروايات عن عائشة.

-وأشار ابن حجر فى فتح البارى جـ١١ ص٣٤١ بتخريجه عن عائشة فى كتاب الزهد للإمام أحمد، وعن ابن أبى الدنيا فى الزهد، وأبو نعيم فى الحلية، والبيهقى فى الزهد وابن حبان فى الصحيح وابن على فى الكامل والطبرانى فى المعجم.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٥.

(٤) المصدر السابق ص١٤٧.

أموره، ولو ترك مع المحبة لاستبد وتعدى لكنه لطف له فجعل الخوف بطانته والمحبة طهارته، حتى يستقيم به قلبه ثم يرقيه إلى مرتبة أخرى وهى الهيبة والأنس. فالهيبة من جلاله والأنس من جماله.

فإذا نظر إلى جلاله هاب وانقبض، ولو ترك هكذا لصار عاجزا فى جميع أموره كجثة بلا روح، وإذا نظر إلى جماله امتلأ كل عرق منه فرحا وسرورا ولذة ونعيما، لامتلاء قلبه. ولو ترك هكذا أداه إلى التعدى والإفراط، لكنه لطف له فجعل الهيبة شعاره، والأنس دثاره حتى يستقيم به قلبه، فهو عبد ظاهره الأنس بالله، وباطنه الهيبة من الله تعالى ثم يرقيه إلى مرتبة أخرى وهى مرتبة «الانفراد بالله» قربه القربة العظمى وأدناه، ومكن له بين يديه ونقاه، وفتح له الطريق إلى وحدانيته فهو ناظر إلى فرديته فأحياه الله تعالى به، واستعمله، فبه ينطق، وبه يعقل، وبه يعلم، وبه يعمل، وقد جاوز مقام الهيبة والأنس إلى مقام الأمناء»[1].

فأهل اليقين كما عرفنا من كلام الحكيم الترمذى - لهم درجات:

- أولها الخشية ثم الهيبة والأنس ثم الانفراد بالله.

فالذاكرون تباينت طبقاتهم لاختلاف الأحوال فى الذكر، فليس من أحد يذكر ربه، إلا وبدو ذلك الذكر من ربه. وذلك الذكر من الرب إذن للعبد فى الارتحال إليه. فإذا ذكر الله مبتديا فإنما ذكره من ملك البهجة، فذلك شوق الله إلى عبده، ذكره ليهيج بذكره له من العبد ذكره، فيهيج شوقه إلى الله كل على قدره»[2].

فالذكر الأول بدوه من الله من ملك البهجة اشتاق إلى الموحد لأنه محبوبه فهاج من الفرح الذى له العبد، فهاج العبد من معدن المعرفة فأضاء الصدر فأبصرت عينا الفؤاد. فارتحل القلب المختلط بلحمة الفؤاد إلى الله مشتاقا فصاروا على درجات وطبقات»[3].

- فطبقة ذكرت ثم انقطع ذكرها ولم تقدر على الارتحال لثقل الشهوات وجذب الهوى نفسه إلى الشهوات.

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص١٠٩.
(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٦.
(٣) المصدر السابق ص١٤٧.

- وطبقة ذكرت ثم ارتحل القلب فانقطع فى بعض المسافة. فلما انقطع حاد يمينا وشمالا من حيث بلغ فلاحظ إحسانه وأياديه.

- وطبقة ذكرت فارتحل القلب فجاوز مسافات الجو حتى وصل إلى القرية ثم انقطع هناك فحاد يمينا وشمالا فلاحظ المنن.

- وطبقة ذكرت فارتحل القلب فصار إلى القربة ثم ولج ملكا من ملكه ثم انقطع فحاد يمينا وشمالا فلاحظ تدبيره.

- وطبقة ذكرت فارتحل القلب فخلص إلى ملك الملك بين يديه»[1].

فالذكر عند الحكيم الترمذى: إذن من الله للعبد فى الارتحال إليه، وهو ما يستنير على القلب من منن الله وصنائعه[2].

وأنت ترى: أن الحكيم الترمذى يقول عن الذكر أنه: «ارتحال القلب» وابن عربى يقول فى فتوحاته: «الذكر من العبد باستحضار»[3] والارتحال والاستحضار استجابة لشعور الإنسان السالك نحو مصدر الإفاضة على هذا الوجود، وبحث عن القرب والانضواء، ورفض للبعد والانفصال عن المعبود.

وإذا كانت القلوب تتفاوت بحسب ارتحالها واستحضارها. فإن الذكر بوصفه أساسا من أسس السلوك به تتفاوت القلوب. ومن ثم أصحابها فى الصديقية والصادقية والقرب والتفرد. وفى هذا يقول الحكيم: «فذكر الله على وجوه:

فأول ذكره: التوحيد.

والثانى: ذكره بالأمر والنهى.

والثالث: ذكره عند كل نعمة فى الدين والدنيا.

والرابع: ذكره بالمنة.

والخامس: ذكره بالتدبير.

والسادس: ذكره بالمحبة.

والسابع: ذكره بالوله.

والثامن: ذكره بالشوق.

(١) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص١٤٧.

(٢) الحكيم الترمذى «درجات الذكر ومراتب الذاكرين» ص١ مخطوط بمكتبة الدكتور الجيوشى.

(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص٢٢٩.

والتاسع: بالأفضال.

والعاشر: ذكره بالمرعى على الدوام[1].

فكل ذاكر على حسب ذكره يرجع إليه ثمرة ذكره، ومن ذلك الوجه يذكرونه فالذاكر على وجوه، فعلى أى وجه ذكرته ذكرك من ذلك الوجه:

فإن ذكرته «بأنه ربك» ذكرك بالتربية لك.

وإن ذكرته «بالطاعة» ذكرك باليسر وصرف عنك السوء.

وإن ذكرته «بالتذلل له والخشوع» ذكرك بالحفظ والعصمة.

وإن ذكرته «ببذل النفس وقربها إليه» وإلقائها بين يديه ذكرك بالقبول وكنت فى قبضته. فبه تسمع، وبه تبصر، وبه تعقل.

وإن ذكرته لعظمته وجلاله، عظمك وأجلك[1].

وإذا كان الذكر - عند الحكيم الترمذى - على وجوه. وعلى أى وجه ذكرت الله ذكرك الله من ذلك الوجه.

فإننا نجد ذلك عند ابن عربى حيث يقول: قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (١٥٢)﴾ «إن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم»[2]. فأنتج الذكر الذكر، وحال الذكر حال الذكر. وليس الذكر هنا

---

(١) الحكيم الترمذى «درجات الذكر» آخر ورقة مخطوط بمكتبة الدكتور الجيوشى.

(٢) المصدر السابق آخر ورقة.

(٣) - أخرجه البخارى فى كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: «ويحذركم الله نفسه» وقوله جل ذكره:» تعلم ما فى نفسى ولا أعلم مافى نفسك» جـ٣ ص ٢٠٦١ عن أبى هريرة.

- وأخرجه مسلم في كتاب، الذكر باب الحث على ذكر الله تعالى جـ٤ ص ٢٠٦١ عن أبى هريرة وباب فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله تعالى جـ٤ ص٢٠٦٨ عن أبى هريرة.

- وأخرجه الترمذى فى كتاب الدعوات فى حسن الظن بالله عز وجل جـ٥ ص ٥٨١ عن أبى هريرة قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

- وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الأدب. باب فضل الذكر جـ٢ ص١٢٤٦ عن أبى هريرة. وباب فضل الأعمال جـ٢ ص١٢٥٥ عن أبى هريرة.

- وأخرجه أحمد فى مسنده جـ٢ ص٢٥١، ٣٥٤، ٤٠٥، ٤١٣، ٤٥٤، ٤٨٠، ٤٨٢، ٥١٦، ٥١٧، ٥٢٤، ٥٣٤، ٥٤٠، جـ٣ ص١٣٨.

بأن تذكر اسمه، بل لتذكر اسمه من حيث ما هو مدح له وحمد. إذ الفائدة ترتفع بذكر الاسم من حيث دلالته على العين لا فى حقك ولا فى حقه»[٣].

يقول ابن عربى فإن قلت: فقد رجح أهل الله ذكر لفظة «الله الله». وذكر لفظة «هو» على الأذكار التى تعطى النعت. ووجدوا لها فوائد:

قلت: صدقوا وبه أقول.

ولكن ما قصدوا بذكرهم: «الله الله» نفس دلالته على العين وإنما قصدوا هذا الاسم أو الهو، من حيث أنهم علموا أن المسمى بهذا الاسم أو هذا الضمير هو من لا تقيده الأكوان، ومن له الوجود التام، فإحضار هذا فى نفس الذاكر عند ذكر الاسم بذلك. وقعت الفائدة فإنه ذكر غير مقيد، فإذا قيده بـ «لا إله إلا الله» «لم ينتج له إلا ما تعطيه هذه الدلالة، وإذا قيده بـ «سبحان الله» لم يتمكن له أن يحضر إلا مع حقيقة ما يعطيه التسبيح، وكذلك «الله أكبر» و«الحمد لله» و «لاحول ولا قوة إلا بالله». وكل ذكر مقيد لا ينتج إلا ما تقيد به»[٢].

ومما يجدر أن نتنبه له، أن الحكيم الترمذى جعل الذكر على ضربين:

الضرب الأول: ذكر العارفين والموحدين. «والخلق مندرجون فيما بين هذين الطرفين كل على درجته»[٣] فذكر الذاكرين على درجات وفى طبقات.

وذكر العارفين: «أن بذكر هويته بلا كيف فيغرق فى الدنيا والآخرة والنفس والملكوت وملك الملك فتأخذه البهتة»[٤].

وذكر الموحدين: «أن لا يذكر من «الهوية» إلا الألوهية فقط»[٥].

فمن ذكر «الهوية» لا يجد على قلبه إلا ذكر «الهوية» لأن شهوات النفس على القلب جاثمة. كالفحل المغتلم الذى يهدد ويضرب بأنيابه فيجثم على الإنسان فيدوسه تحت ميسمه فى التراب ويلزقه بالأرض. كذلك القلب جثمت عليه النفس بشهواتها ومناها، فهي تدسه فى الشهوات والأقذار فتلزقه بالأرض. وبهذا لا

(١) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص٢٢٨.

(٢) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص٢٢٩.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة رقم ٤٤ بمكتبة الدكتور الجيوشى مخطوط.

(٤) المصدر السابق ورقة٤٤ وكتاب «درجات الذكر» ورقة٢.

(٥) المصدر السابق ورقة ٤٤.

يكون للنور من السلطان ما يحرق عن قلبه جميع الأشياء، فتجده ذاكرا خاملا، ومطيعا عاصيا، ومقبلا لاهيا. وهذا أحد الطرفين[1].

«والطرف الآخر أن ينقلب القلب من جشوم النفس عليه، ويخرج من إسارها. فيجد فسحة ورحا، ويتمكن ويتمدد، ويتنحنح فيما ورد عليه من العطاء منة من الله على عباده، ودولة من السعدة ظفر بها، ورحمة منه أدركته. فلم تزل المنن تتابع عليه بالأنوار هداية من الله له وعونا على سيره إلى الله ووقوفا به إلى بابه، حتى جاوز الأشياء إلى خالق الأشياء، وجاوز الملك إلى مبدى الملك، فوصل إلى ذكر هويته فغرق فيه قلبه مع الأشياء كلها»[2].

فالنفس البشرية التى يعمرها الصفاء، ويعيش فى أعماقها إحساس اليقظة والأنفتاح، تحس بالمنن تملأ جوانحها، وتسيطر على كل أفق ومدخل فيها. فتعشر بالحاجة إلى مبدئها، وتحس بنقصها وكمال خالقها. فتتوجه إليه لاستقبال فيوضات الرحنة، وتلقى رشحات الكمال والخير.

وما ذكره الحكيم الترمذى من ذكر الموحدين وذكر العارفين هو ضرب من الذكر أخذ الموحدون منه بطرف، والعارفون بالطرف الآخر» وهو ذكر واحد، ومعرفة واحدة، وتوحيد واحد»[3].

وإذا كان ذكر الموحدين وذكر العارفين ضرب من الذكر له طرفان - كما عرفنا - «فإن الضرب الآخر من الذكر - عند الحكيم الترمذى - هو ذكر أسمائه وهو على ضربين:

منها: أسماء هى أمثاله العليا وهى صفات الرب تبارك اسمه.

ومنها: أسماؤه الحسنى وهى آياته الكبرى.

فإبداء هذه الأسماء من فردانيته لخلقه كى تعمل معرفتهم له بهذه الصفات والأسماء على قلوبهم عمل اليقين والاستنارة والمعاينة والمشاهدة بالقلوب، فيكون ذلك قوة لهم فى نوايبهم على اختلاف أحوالهم»[4].

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «درجات الذكر ومراتب الذاكرين» ورقة٢.

(٢) المصدر السابق ورقة٢.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ٤٥.

(٤) انظر الحكيم الترمذى «درجات الذكر ومراتب الذاكرين» ورقة٢ مكتبة الدكتور الجيوشى.

ومناجاة الله، والتقـرب إليه بأسمائه. إنما هو تعبيـر عن حب الإنسان لهذه الأسماء، ومعرفته بتجلى آثارها على صفحة الوجود.

لقد كان الترمذى موفقا تمام التوفيق حين جعل الذاكرين فى طبقات والذكر على درجات ومراحل. لأن القلوب تتـفاوت فى سيرها إلى الله سبـحانه وتعالى، وارتحالها إليه.

يقول الحكيم الترمذى فى كتاب «معرفة الأسرار»: فصل فى الذكر وهو على ثلاث طبقات:

- طبقة قد اشتغلت بالذكر. وعلامة المشتغل بالذكر أنه مهما رأى بعينه شيئا أو سمع بأذنه شيئا لا يشغله عن الذكر.

- وطبقة قـد شغلهم الذكر، ومن شغله الذكـر لا يشغله شىء عن الذكر، ولا يريد بذكره العوض.

- وطبقة قد شغلهم المذكور عن الذكـر. ومن شغله المذكور عن الذكر رؤيته تهيج الناس على الذكر، وكل شىء يكون له ذكر»[١].

فالمذكور واحد، والذكر مختلف، ومحل قلوب الذاكرين متفاوته[٢].

ومما يستـرعى الانتباه أن الحكيم الترمـذى قد جعل الذكر والتـسبيح مـقدمة ضرورية لحـصول المدد الإلهى. بل أشـار إلى ما يشبـه رابطة السببـية بين تسـبيح المخلوقات لله، وبين ما يقع من عناية إلهية[٣].

فالعـلاقة بين وقوع الأوجه المخـتلفة للرحمة الإلهـية، وبين وقوع التسـبيح والذكر من المسـتويات المتـباينة للمخلوقـات، هى علاقة تـلازم وترابط فى الوقوع أقرب إلى تلازم السـبب بالمسبب أو الشرط بالمشروط. على أن هذا لا يـمتد إلى طبيعة الفـعل الإلهى الذى يتجاوز الشروط والأسباب والعلل. ولـكنه سبحانه أراد أن يعود خلقه على طلب الأسباب فى كل شىء.

فإذا كان الرزق أو الـكسب مشروطا بالسعى والكد والعـمل، فإن عناية الله ومدده كله مـشروط ومتـوقف على تسبـيحنا إياه، وذكرنا له، ولـيس السعى إلى

---

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٠.

(٢) سيرة الشيخ الكبير ص٣١٥ط مجمع البحوث الإسلامية.

(٣) الدكتور سامى نصر لطف مقدمة «علم الأولياء»ص٦٥.

الرزق إلا من قبيل التسبيح والذكر، لأن تنفيذ كل الأوامر الإلهية، والبعد عن كل المنبهات هو تسبيح له وذكر [1].

وإشارات الحكيم في هذا الموضوع تقول: «سبحان من حياة كل شيء بتسبيحه لأن الحياة منها بدت الحركات، والله منزه عن الحركات. فلما ظهرت حركة الخلق ظهرت المعاصي والجرأة، فدعا جميع الخلق إلى تسبيحه فقال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ (٤٤)﴾ [الأسراء] لينزهوا ولي الحركات عن جميع الحركات، لبدوم لهم الحياة؛ لأن من الحركات ظهرت المعاصي والاستخفاف بحقه، وترك تعظيمه، فصارت الحياة التى تبقى على الخلق تدوم وتدر من الحياة عليهم. حتى يحيوا بتلك الحياة التى أبرزها لهم الحى الدائم. ولولا التسبيح لانقطع در الحياة، فصارت الأشياء كلها مواتا، فـرذا نزهوه بالتسبيح دام الإدرار على الخلق فحيوا، سبحان من بقاء كل شيء بتقديسه. فالخلق خرجوا من عند القدوس مقدسين، فتدنسوا بالآفات، فإذا قدسوه بقيت الزينة التى من القدس بالوفاء منهم مع الأدناس، ولولا ذلك لتهافتت الزينة عنهم وذهبت زينة الأشياء وحسنها»[2].

فتدبر آثار رحمة الله، والإحساس بوجوده، يحول بين الإنسان وبين الانفكاك عن خالقه. كى يكون الإنسان دائم الذكر لله سبحانه، مستمر الارتباط به، متفتح الوعى والروح لاستقبال فيض القيم والمعانى التى يوحى بها هذا الوجود.

وإذا كان الإحساس بوجود الله، والتفكر فى عظمته، يدفع إلى الذكر فإن أثر هذا الإحساس يتجسد حقيقة سلوكية فى حياة الإنسان؛ عندما يحس بدوام وجوده معه، ومراقبته له، ويتذكره فى كل فعل يقدم عليه.

وهذه الدرجة من الذكر هى أصدق مراتب الذكر، وأكثرها أثرا فى حياة الإنسان؛ لأن هذا الذكر يترك آثارا سلوكية ومواقف إرادية.

---

(١) الدكتور سامى نصر لطف مقدمة «علم الأولياء» ص٦٥.

(٢) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص٨٩، ٩٠.

الفصل الرابع

مراتب السالكين ومقاماتهم وأحوالهم

- السالكون وطبقاتهم.
- المقامات والأحوال.

السالكون وطبقاتهم

السالكون عند الحكيم الترمذى يتدرجون فى سلوكهم إلى رب العالمين خلال طبقات أو مراتب وأى سالك لابد وأن يبدأ بالصدق «حتى - كما يقول الحكيم الترمذى - يتحرر من الآفات، ويطلب الصدق فى الأمور وينفى عنه ما أفسده بجهده، منذ أخلص على قدر طاقته. والصديق اكتسى خلع الحبيب من الرأفة، والرحمة، والمحبة، فصارت النفس أسيرة المحبة، فلانت بلين الرأفة، ورطبت بربطوبة الرحمة، وحليت بحلاوة المحبة، فإذا عمل الطاعة وجد حلاوتها من هذه الخلع[1].

وقاعدة الصدق فى الحياة الروحية تظهر آثارها فى نطاقين اثنين:

- فى نطاق ظاهرى خارجى.
- وفى نطاق باطنى داخلى.

فالسالك فى هذا الطريق حين يعى تماما بحقيقته الإنسانية ومصيره النهائى. يلزم أعضاءه وجوارحه حفظ الشريعة ومقتضياتها. فهو يؤدى الفرائض على وجهها الصحيح، ويبتعد عن المحارم والمكاره ابتعادا كليا ويأخذ نفسه بالجد الصارم فى كل ما يفعل وما يذر حتى تستقيم أركانه لشرع الله فى نهيه وأمره. وأنه لمن الجهل المطبق والغفلة الحمقاء أن يظن المرء أن الحياة الروحية، تدرك بمجرد الرغبة فيها أو الصبوة إليها، كلا إن الحياة الروحية نشاط تام للكائن، أى هى مجهود متكامل للكيان البشرى من جميع أقطاره، فكرا، وإرادة نية، وعملا، والسالك فى الطريق لا يكتفى بالقيام بأعمال الجوارح فحسب بل يقوم بعمل آخر باطنى هو المعيار الحقيقى لكل ما يحققه فى الخارج من عبادات ومعاملات[2].

فالصادقون: منهم من صدق الله فى رفض كل شهوة فى نفسه للجوارح السبع، ليطهر مناه، ؤيلقى الله بصدقه وطهارته لينال ما وعد الصادقين من ثواب جهدهم؛ منهم من صدق الله فى رفضه ليلقاه بخالص العبودية غدا فتقر عينه

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٨٢ش.

(٢) راجع الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١٠٦. مقدمة عثمان يحى.

بلقائه، ففتــح لهذا الطريق إليه، وترك الآخر على جهده، واقـتضائه ثواب الصدق يوم لقائه[1].

ويقول الحكيم التـرمذى عن الذى فتح له الطريق إليه: فـهذا الذى ذكره فى تنزيله ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۝٦٩﴾[العنكبوت]. فلما فتح له الطريق إليه أشرق النور فى صدره، فـأصاب روح الطريق، فوجد قـوة على رفض الشهوات، فازداد رفضا وهجرانا، فزيد له فى الروح. لأنه كلما رفض شيئا نال من ربه عطاء من روح القربة، فازداد قوة فقوى على الرفـض حتى مهر فى الطريق وحذق بصرا بالسير إلى الله تعالى»[2].

وما زال ذلـك دأب هذا الصادق فى سـيره إلى الله تعـالى، يمنع نفسـه لذة الحلال، ولذة العطاء. ومع ذلك يجـاهد نفسه فى تصفـية الأخلاق الدنيئـة. مثل الشح، والرغبة، والمذمة، والجفوة، والحقد وأشباه ذلك، حتى إذا استفرغ مجهوده من الصدق ولم يبق للحق قبله اقـتضاء التفت إلى نفسه فوجـدها كما كانت بديا. فيها تلـك الهنات موجودة قال له قائل: وما تلك الهنات؟ قـال: الفرح بالأحوال عند الخلق والطـلب للمنازل العليـة عند الله. ومـع هذا الفـرح بالأحـوال يطلب عندهم المنازل فى مكامن نفـسه ركونا إلى الحـياة وتنسمـا لروحها ولقـاء الإخوان والنظر فى المواضع التى هى مـطمأن النفس من بقـاع الأرض»[3]. فأنت ترى من متابعة الحكيم الترمذى فيمـا ذكره من دأب الصادقين أن السلوك يحتاج إلى جهوده متـواصلة، وصدق فى الطريق؛ لأن طبـيعة النـفس الإنسانية ومكامن الخـطر منها تدعو إلى السهر واليقظة ورحمة الله سبـحانه وتعالى، وعظيم مغفرته تنقذ الإنسان من شهوات النفس، وتأخذ به إلى السلوك السليم، يقـول الحكيم الترمذي: «فلما استفرغ هذا الصادق مجهـوده فى الصدق فى سيره على ما وصفت ووجدها - أى نفسه - حية معها هذه الصفـات «المذمومة» تحير وانقطع صدقه وقال: كيف لى أن أخرج من نفسى حلاوة هذه الأشياء؟ فعلم أنه لا يقدر على ذلك، كما لا يقدر أن يبيض الشعـرة السوداء. وقال: إن هذه نفس قد أوثقتـها بالصدق منى لله، فكيف

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص١٢٠.
(٢) المصدر السابق ص١٢٠، ١٢١.
(٣) المصدر السابق ص١٣٢.

لى إن حللت وثاقها، فأبقت وهربت، متى ألحقها؟ فوقع فى مفازة الحيرة، فاستوحش وبقى وحيدا فى تلك المفازة؛ لأنه قد ذهب أنس النفس ولم ينل أنس الخالق. فحينئذ صار مضطرا لا يدرى أيقبل أم يدبر؟ فصرخ إلى الله يائسا من صدقه صفر اليدين، خالى القلب من كل جهد فأدركته الرحمة فرحم «وذلك قوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ (٦٢) ﴾ [النمل] ينبئك فى هذه الآية أن وله قلبك إلى صدق نفسك، وجهدك يكشف السوء عنك، ولا يجيبك إلى ما دعوته حتى تخلص دعوتك ووله قلبك إلى الله تعالى الذى أوله القلوب وحتى تكون مضطرا إليه»(١).

فالغرض الأصيل لرجل الصدق فى مجهوده المعنوى عند الحكيم الترمذى هو:

- الرجاء فيما أعده الله للصادقين فى الحياة الآخرة من حسن ثواب ومآب(٢).

وإذا كان ذلك الغرض من المجهود المعنوى لرجل الصدق. فإن النشاط الروحى الصادر عن ينبوع النعمة الإلهية والمنة الأزلية يقصد أول ما يقصد الهيمنة على الجسم خارجيا والسيطرة على النفس داخليا كما يفعل رجل الصدق تماما، ومع ذلك فإن الأوضاع جد مختلفة بين كلا الأمرين - بين قاعدة الصدق - وقاعدة المنة، إن صاحب النعمة الإلهية، الذى اجتباه الله بفضله واختصه بمنته. هو أشد وعيا من غيره بضرورة تطهير كيانه الداخلى والخارجى. فإنه بقدر ما تشع أضواء النعمة فى جوانب الذات الإنسانية يكون المرء أكثر طواعية لدعوة الخير، وأشد انقيادا لصوت الفضيلة وأسرع استجابة لنداء السماء(٣).

وقد لاحظ الباحثون أن قوى «الصادق» تنوء تحت ثقل مجاهدة النفس وأغراضها المتناقضة، أى بين مطالبها الدنيا ومطالبها العليا بينما صاحب النعمة الإلهية يفضل العون الربانى الدائم محفوظا من ذلك كله كأنه منتشط من عقال

---

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص١٣٢.
(٢) المرجع السابق ص١٠٨. المقدمة.
(٣) المرجع السابق المقدمة والتعليق.

وبينما يكون « الصــادق» محدودا بقدرته وطاقــته إذ برجل «المنة» متحــرر من قيود الفردية، منطلق فى أجواء الذاتية، مندفع نحو سماء الكمال المطلق[1].

ولكن ألا ترى معى أن تلك الملاحظة تفصل بين مجــال الصدق ومجال المنة فصلا يباعد بين المجالين؛ فى حين نرى الحكيم الترمذى يربط بين المجهود الإنسانى والمنة يقول فى النفس: «ومــن راضها وأدبها اســتقامت فى الســير، وانفطمت عن أخلاقها، وتداركه ربه بالنصر والمدد، وأنجز له الوعد. فقد بين هذا الشأن فى آيتين من كــتابه فــقال: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج] فأمــر بمجاهدة النفس وفطمها عن أخــلاق السوء، عن أن يريد غير مــا يريد الرب جل وعلا، فلو تركنا فى جميع أعمارنا لكان هذا أمــرا هائلا عظيما لكنه وعد فى آية أخرى أن يخلصنا من وباله، ويؤدبنا ويبــصرنا فــقالك ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت]. فهو هاديك، وهو معك فى النصر والتأييد، فرحمته منك قريب وإنما الشــأن أن تجاهد فى بدء أمرك حق جــهاده، فإذا أنت قــد ظفرت بالوعد الثانى قد أنجزه لك فإذا هداك السبيل ملأ قلبك نورا وكلاءة ورعاية حتى لا نزيغ »[2].

فالحكيم الترمذى يؤكد التطهير بالمنة والرحــمة الإلهية بعد أن يصارع الإنسان شهوات النفس ويكبح جماحها بالمجاهدة.

وبمناسبة مجال العطاء الإلهى للإنسان يمكن أن يقال: إن مجال المنة والعطاء الإلهى يتــعارض مع الحــرية الإنسانيــة؛ ولذلك يذكر أن بعض أصــحاب «النــزعة الإنسانية» ودعاة «الأخــلاق الوجودية» يعترضون على فكرة « النعــمة الإلهية» من حيث إنهــا تسلب الإنسان أعــز شيء لديه وهو حريته وإرادتــه واختيــاره فى تقرير مصيــره، أليس المرء فى مستوى « النعمة» يصــير بمثابة آلة صماء، ينفــعل أكثر مما يفعل، ويأخذ أكثر مما يعطي، ويستجيب ولا يجيب؟[3].

---

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» المقدمة والتعليق للدكتور عثمان إسماعيل يحى.

(٢) الحكيم الترمذى «كتاب الرياضة وأدب النفس» ص٩٩، ١٠٠.

(٣) راجع الدكتور عثمان إسماعيل يحى مقدمة وتعليق كتاب «ختم الأولياء» ص١٠٨.

والواقع أن هذا فهم سطحى لطبيعة النعمة الإلهية وموقف الإنسان منها. إن النعمة لا تفقد المرء حريته أو كسبه ولكنها بكل دقة، تسمو بها إلى منطقة أسمى بكثير من منطقة الإنسان وحدوده وآفاقه[1].

ولقد أشار الحكيم الترمذى إلى الحرية الحقيقية وأنها كانت نتيجة حتمية للعبودية الصادقة لله سبحانه، والحرية والعبودية يتناسبان تناسبا طرديا ولنتمثل قول شيخنا الترمذى «والأحرار الكرام هم من بذل نفسه لله تعالى عبودة، ولم يلتفت إليها، ولا لحظ إلى تحقيق بذله، واللئام عبيد النفوس تلفظوا بالشفاه مقالا على الألسنة يتلذذون به ويشممون القلوب رائحة منطقهم. ثم تبادر قلوبهم إلى شهوات أنفسهم فتطمئن إليها وحدها فحرام على هؤلاء أن ينالوا حكمة الله العليا، وأن يمشوا فى نور الوحدانية ويصلوا إلى وجهه الكريم فى مجالس الخاصة»[2].

ففئة الأحرار تتجاوز ذاتها، وتفنى فى العبادة والعبودية، للمعبود الأوحد، وأولئك هم عباد الرحمن، المصطفون من خليط البشر، والمختارون من بين الجموع للانتماء إلى هذا المجد، «عباد الرحمن» صفوة متميزة عن غيرها فى حركة الحياة الزاخرة بالصراع، والموسومة بشتى مياسم الانتساب والانتماءات.

وفئة تؤكد أولا بأول على ذاتيتها المفرطة، ولا تتخطاها، لدرجة أن منطقهم الحقيقى الذى يخضعون له ويسيرون به هو ما تنطق به شفاههم وألسنتهم وهو الذى يتلذذون به وحده، بل أن قلوبهم الضعيفة تبادر إلى تصديق هذا المنطق الغريب ومتابعته، وهو منطق الشهوات الحسية واللذات الجسدية.

وهذه الفئة يرى الحكيم الترمذى ضرورة حرمانها من الحصول على الحكمة الإلهية العليا، بل يرى حرمانها من نور الهداية الإلهية، ومن العناية واللطف الربانيين. ولعل الحكيم الترمذى قد أراد بالأحرار الكرام أنهم أحرار لأنهم لم يظلوا عبيدا إلا لله وحده، وليس لأنفسهم أو لذواتهم أو لأبدانهم[3].

وبعد هذا الذى عرضنا له نجد أن طبقة الصادقين عند الحكيم الترمذى لها عنده مسميات أخرى مثل العلماء بالحلال والحرام، والمقتصدون والعارفون والقاصدون، والعباد، والزهاد، وعمال الله وغير ذلك.. مما لا يدرك إلا بعد طول معاناة.

---

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص١٠٩.

(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١١٩.

(٣) راجع الدكتور سامى نصر لطف «مقدمة كتاب علم الأولياء» للحكيم الترمذى ص٧٦، ٧٧.

يقول الحكيم الترمذى: «فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك فى طريق الشريعة إلى الجنة»[1] ولعل الصادقين هم المختصون بعلم الحلال والحرام، وهو العلم الخاص بمعرفة حدود الله وأحكامه، أو معرفة الله من النظر فى حدوده وأحكامه والعمل بها، وتلك هى بداية كل مريد وسالك[2]. والصادق - كما يذكر الترمذى - الذى صدق فى الأشياء بظاهره، وبباطنه أحيانا ميل إلى النفس، وأثر الشهوات باق فى نفسه[3].

والمقتصد هو من يسير إلى الله تعالى بدلالة العمل واليسر وطلب عدة الطريق، وطلب العوض من الله تعالى[4]. والزاهد من صغر الدنيا وأهلها، وخلع الراحة[5].

وليس معنى هذا أن الحكيم الترمذى يدخل أسماء أخرى على طبقة الصادقين، والحكيم قد عرف بالاهتمام بالفروق الدقيقة بين الكلمات والمسميات ولما كان لهذه المسميات معانى عميقة تتصل بسلوك السالكين لم يكن بد من أنها جاءت لتعبر عن درجة يصل إليها السالك وهو يتدرج فى مقاماته، ويصعد فى الدرجات، ويتقلب فى الأحوال، فالحكيم لم يستعمل المسميات جزافا، ولم يطرحها حشوا، بل لكل اختيار عنده غاية ولكل كلمة معنى. وهو حينما جعل الصادقين أول طبقة من طبقات المريدين إنما قصد العلاقة المناسبة بين العباد وبين المنتسبين إليه فحق أن يسحب هذا الوصف عليهم، ويغدق شرف الصدق على انتمائهم، وهم «الصادقون» ما استحقوا هذا الانضواء إلا بعد أن أشرقت نفوسهم، بالسلوك إلى رب العالمين، وامتدت فى آفاقهم ظلال الهدى، عرفوا أنفسهم وأدركوا خالقهم، فخلعوا له رداء الكبرياء، وتواضعوا بين يديه بهوان وتصاغر فلا

---

(١) الحكيم الترمذى «الأكياس والمغترين» ص ١٣٨ مخطوط.
(٢) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص٥٣. المقدمة.
(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٥٦.
(٤) الحكيم الترمذى المرجع السابق ص٤١.
(٥) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص٧٤.

عالم الأشياء المتلاطم بصوره وأحداثه يملأ قلوبهم، ولا ضجيج الحياة وزخرف الدنيا يزرع الكبرياء فى نفوسهم.

فالعارفون - الصادقون - أخلصوا ولم يصلوا، والصديقون جمعوا الأمرين جميعا، الإخلاص من المعرفة، والتصفية من المحبة. ولذلك نثقل نفس الصادق عن العمل حتى يجرها جرا، وتطيب نفس الصديق بالعمل فتخفف فيه وتسرع إليه دون أن يجد لذلك جهدا ولا نصبا»[1].

فالصادقون عند الحكيم الترمذى - قائمون على مجاهدة أنفسهم التى اشتهت ولذت[2]. حيث إن هذه النفوس لا تزال قائمة معهم لم يقهروها بعد، فهى تأخذ حظوظها وتتلذذ وتشتهى، أما الصديقون فقد حيل بينهم وبين أنفسهم، فلم يعد لأنفسهم عليهم سلطان؛ لأنهم أخلصوا وصفوا.

وإذا كان هذا شأن الصادقين والصديقين. فإن عمل الصادقين عند الحكيم «أشرق بنظرة الرب وازداد به نورا، وتأدى ذلك النور إلى قلب عامله. وتلك النية الباقية فى القلب. فازداد وقوى، ومن أجل ذلك قيل: نية المومن خير من عمله»[3]. أما عمل الصديقين «فيرفع ويوقف به فى مقام العرض، فينظر إليه الرب، ويوقع عليه نظرته حتى يملأ نورا من النظرة التامة الشافية ثم يؤمر به إلى الخزائن فيرجع ذلك النور الزائد إلى قلب هذا الصديق على قدره من التمام والتضعيف على نظرة الصادقين[4]. فعمل الصادقين يشرق بنور الله، فيزداد الصادقون بها النور الذى يصل إلى القلوب حيث تكون النية التى تدفع إلى المجاهدة والتطير وعمل الصديقين لكثرته يرفع ويوقف به فى مقام العرض فيحظى الصديقون بنور يملأ القلوب.

أما المقربون فهم: «المؤدون لفرائض الله الواصلون لحقائق الأمور فإذا كان مؤديا للفرائض على هذه الصفة نال القربة، والقربة لها منازل ثم يتخطاها إلى الوسائل، فأهل الوسائل فى ملكه ومن دونهم فى معسكر ولا تكون نافلة حتى تؤدى الفريضة، فإذا نال القربى قوى على أداء الفرائض[5].

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص٨٢ ش.
(٢) الحكيم الترمذى «الرياضة وأدب النفس ٨٦.
(٣) الحكيم الترمذى «غرس العارفين» ص٦١ ب.
(٤) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ٦١ب.
(٥) الحكيم الترمذى «منازل القربة» ص٩ ب، ١٠أ.

ويزيد الحكيم الترمذى الأمر وضوحا بشأن المقربين، موكدا أنهم هم الذين يلون «الصديقين» فى تدرجهم وسلوكهم فيقول: ثم من وراء الصديقين خاصة الله وهم أهل الشفاعة فى القبضة، فإذا صاروا إلى هذه المنزلة اكتسوا من خلع محبة الله لهم فصاروا مستعملين فى قبضته يتقلبون فى أمورهم وأعمالهم»[1]. وعمل هؤلاء المقربين: يرفع ويوقف به فى مقام العرض، فيتناوله الرب، فيضعه بين يديه، فينشره ويطويه النشر ليستنير، والطى للطراوة. فلا يزال بين يديه إلى يوم القيامة حتى ينشره يومئذ طريا قد ربا وزكا ونما»[2].

وفى الفصل السادس من كتاب «ختم الأولياء» يقول الحكيم: «وأما ولى الله فرجل ثبت فى مرتبته وافيا بالشروط كما وفَّى بالصدق فى سيره وبالصبر فى عمل الطاعة واضطراره. فأدى الفرائض، وحفظ الحدود، ولزم المرتبة حتى قوم، وهذب، ونقي، وأدب، وطهر، وطيب، ووسع، وزكى وشجع، وعوذ، فتمت ولاية الله له بهذه له الخصال العشر[3]. وهذا النص يشير صراحة إلى طبقة «الصديقين» التى تلى طبقة «الصادقين حيث جاء بصيغة الماضى «رجل ثبت فى مرتبته كما وفى بالصدق» فالخصال العشر التى جاءت هى من خصائص الصديقين الذين وفوا بالصدق قبل ذلك، وفى الفصل السابع قال له قائل: صنف لنا الخصال العشر التى تمت ولاية الله بها من التقويم والتهذيب وسائر الخصال؟ قال: نعم، أقامه الله تعالى فى المرتبة على شريطة اللزوم لها فلما وفى له بالشرط ولم يبغ عملا فى محل القربة، نقله منها إلى «ملك الجبروت، ليقوم بجبر نفسه ومنعها بسلطان الجبروت حتى ذلت وخشعت، ثم نقله منها إلى «ملك السلطان»، ليهذب، فذابت تلك الغرة التى فى نفسه وهى أصل الشهوات، فصارت بائنة عنها. ثم نقله منها إلى «ملك الجلال» ليؤدب، ثم نقله منها إلى «ملك الجمال» لينقي، ثم إلى «ملك العظمة» ليطهر ثم إلى «ملك الهيبة» ليزكى، ثم إلى «ملك الرحمة» ليوسع ثم إلى ملك البهاء ليربي، ثم إلى ملك البهجة ليطيب، ثم إلى ملك الفردانية ليفرد[4].

---

(١) الحكيم الترمذى «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.
(٢) الحكيم الترمذى «غرس العارفين» ص ٦١ب، ٦٢ أ.
(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣١.
(٤) الحكيم الترمذى المرجع السابق ص٣٣٣، ٣٣٤.

فهذا - كما نرى - يشير إلى طبقة تلى طبقة الصديقين. لأن النقلة التى جرت كانت إلى أعلا إلى: ملك الجبروت، وملك السلطان، وملك الجمال، وملك العظمة، وملك الهيبة، ثم ملك الرحمة ثم ملك البهاء، ثم ملك البهجة، ثم ملك الفردانية. ويبدو أن كلمة عوذ جاءت محرفة وصحتها «فرد» لتناسب مقام ملك الفردانية.

ومن خلال هذه الطبقات يتدرج السالكون من طبقة إلى طبقة حتى يصلوا إلى طبقة المنفردين.

المقامات والأحوال

السلوك إلى رب العالمين، سمة الصالحين الصادقين، الذين يبدأون السير فى الطريق إلى الله بنية خالصة، وعزم أكيد، واضعين فى الاعتبار بعد الشقة وجهد المشقة، ومعاناة السير، ومكابدة العقبات؛ ولهذا كان لابد لمن يسلك الطريق من المجاهدة، حتى يفطم النفس عن العادات المألوفة، ويحملها على مخالفة ما تهوى. ومجاهدة النفس ضرورة للاحتجاب عن النار، والقرب من الرحمن. والأعمال التى أمر الله عز وجل بها وندب إليها أكثرها يحتاج إلى مكابدة ومعاناة. ولهذا لا يقدر عليها إلا أولئك الذين يملكون القدرة والإرادة للسيطرة على رغبات النفس وميولها، وأهل المجاهدة عند الحكيم الترمذى فرقتان:

- فرقة حفظت الجوارح، وأدت الفرائض، وسارت إلى الله تعالى قلبا فلم تعرج على شىء حتى وصلت إلى الله عز وجل.
- وفرقة حفظت الجوارح وأدت الفرائض بجهد وتعب وكد، ومحافظة وحراسة، ومع ذلك يوجد بها تخليط وتهافت فى الخطايا وأدناس لا يستطيع أن يسلم منها بمنزلة راع أعطى سبعة أغنام لمرعاها فى سبعة أودية، وفى تلك الأودية سموم قاتلة، وجرف هاوية، وسباع ضارية، فهو قائم على أكمة مراقب لتلك الأغنام، فوكل العبد بجوارحه السبع ليحفظها عن أن تتعدى الحدود»[1].

---

(١) الحكيم الترمذى: - «أسرار مجاهدة النفس» ص١٧٠- ١٧٣.
- «حقيقة الآدمية» ص٣٤- ٣٥.
- «الرياضة وأدب النفس» ص٥٧- ٥٨.

ويبين الحكيم الترمذى سبب المجاهدة ودواعيها فيقول: «والإنسان منذ سقط من بطن أمه غذى بالشهوات، وكاما نشأ معه فرح. وذلك فرح وجود اللذة والنعمة، وفرح الحياة بما فيها من الزينة والبهجة. فلما شب وعقل قامت عليه الحجة. فاقتضى الوفاء بالإسلام، وهو الأمر والنهى فأراده قلبا فاستعصت عليه النفس، فاحتاج إلى مجاهدتها حتى يقيم أمر الله عز وجل، ويفى بالإسلام الذى قبله. وسيسعد غدا بجنته وجواره فالرياضات والمجاهدات هى التى تكسب المريد «الأحوال والمقامات»[1].

يقول الحكيم الترمذي، بعد أن يذكر الرياضات والمجاهدات: «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى تقيم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك. وما يعرض عليك طلبه خاصة، ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات»[2].

إذن العلاقة بين الرياضات والمجاهدات وبين الأحوال والمقامات هى علاقة السببية. فالمجاهدات سبب والمقامات والأحوال مسبب، وإذا كانت المجاهدات والرياضات سببا للمقامات والأحوال فإن المجاهدات والرياضات لا تؤدى دورها إلا فى ظل «إرادة مريد».

والحكيم الترمذى يذكر من الأحوال والمقامات، ما يدل عليهما أو ما هو من آثارهما ونتائجهما، أو ما هو من مستلزمات الحال أو المقام، أو الدعوة إلى الثبات فى المقام، أو غير ذلك مما يتصل بالمقام والحال.

يقول الحكيم الترمذى: «إن القلب إن كان مع الله تعالى على الحقيقة يكون مع الأحوال والمقامات»[3].

- «المريد يطلب الأحوال، والمراد تطلبه الأحوال»[4].

---

(١) انظر الحكيم الترمذى - «أسرار مجاهدة النفس» ص١٦٩، ١٧٠.
- «حقيقة الآدمية» ص٣٣، ٣٤.
- «الرياضة وأدب النفس» ص ٥٦، ٥٧.
(٢) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص١٤٧ مخطوط تطوان المغرب.
(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٤٤.
(٤) الحكيم الترمذى المرجع السابق ص٥٧.

- «فـالله الله، لا تدخل خلوتك، حـتى تعـرف أين مقـامك وقـوتك من سلطانك»[1].

- «الله الله، تحفظ من تلبيس النفس فى هذا المقام»[2].

- «والكيس فتح له الطريق، فسار إلى الله تعـالى، لا يعرج يمينا ولا شمالا فعف عن شـهوات المعاصي، ثم عف عن شـهوات الحلال كـما عف عن شهوات الحرام، ثم عف عن شـهوات الطاعات وتخير الأحوال فـهذا عبد مسدد موفق، فما زالت به أمواج المجـاهدة ترفعه وتحفظه فكلما وجد من عمل لذة فارقه وتحول إلى غيره»[3].

فكلمات الحكيم الترمذى فى «المقام والحال» - مما ذكرنا من نصوص - ترينا فى وضوح:

- أن السالك على الحقيقة يترقى فى المقامات ويتلقى من الله الفيوضات.

- وأن السالك يرجو النتائج والعطاء الإلهي، والمراد بفيض الله عليه بجوده.

- وأن السالك فى بعض حالاته لا يدخل خلوته حتى يعرف مقامه ودرجته لله.

- وأن السالك الـكيس لا تزال أمواج المجاهدة تـرفعه من مـقام إلى مـقام آخر.

وكل هذه المعانى تبين لنا:

أن المقـام عند الحكيم الترمـذى ما يتـحقق به المزيد من الـصفات المـكتسـبة بالرياضة والعبادة.

وأن الحال «فيض إلهى يأتى من عين الجود.

فالحـال والمقام عند الحكيم التـرمذى حيـاة سلوكية خلـقية تقـوم على حال المجاهدة والرياضة، وتلقى التنزلات والفيوضات الإلهية.

---

(١) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص١٤٧.

(٢) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص١٤٨.

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص١٣٠.

والهجويرى - وهو ممن كتب عن الحكيم الترمذى وتأثر به - يقول عن الحال والمقام «المقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه فى محل الاجتهاد وتكون درجته بمقدار اكتسابه فى حضرة الحق تعالى.

والحال عبارة عن فضل الله تعالى، ولطفه إلى قلب العبد، دون أن يكون لمجاهدته تعلق به.

لأن المقام من جملة الأعمال، والحال من جملة الأفضال والمقام من جملة المكاسب والحال من جملة المواهب. فصاحب المقام قائم بمجاهدته وصاحب الحال فان عن نفسه، ويكون قيامه بحال يخلقه الحق تعالى فيه»[1].

فكل مقام فى طريق الله تعالى فهو مكتسب ثابت، وكل حال فهو موهوب غير مكتسب غير ثابت إنما هو مثل بارق برق إما يزول لنقيضه، وإما أن تتوالى أمثاله. وهكذا كل مأمور به فهو مقام يكتسب والنقلة فى المقامات ما هى بأن تترك المقام وإنما هو بأن تحصل ما هو أعلى منه من غير مفارقة للمقام الذى تكون فيه[2].

ومما يجدر أن نعنى به: أن الحكيم الترمذى قد أقام كلامه فى المقامات على بيان وصف أهلها، والمستحقين لها بحسب تحقق هذه الأوصاف للانخراط فى المنزلة التى تؤهل لها. ويدرك ذلك من يطالع كتب الحكيم ورسائله.

ولا يفوتنا أن نعرض هنا ما ذكره صاحب (نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى) فى موضوع «الأحوال والمقامات» عند الحكيم حيث قال: «أما الأحوال والمقامات عند الصوفية فهى هذه التغيرات النفسية التى تعترى الإنسان بين حين وآخر، وفق ما يأخذ نفسه به من جانب العبادة والدين فالقلب قد تعتريه حالة من الحزن أو الوجد أو الفرح أو الشوق أو الرضا أو الندم وفق مقامه من التوبة أو القربة أو الشهود أو الغناء ثم هو يتبدل من هذه الحالة إلى حالة أخرى وفق تبدل

---

(١) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٤٠٩.

(٢) ابن عربى «الفتوحات المكية جـ٢ ص١٧٦و ١٧٧و جـ٣ ص٢٢٥ ويمكن مراجعة المزيد من الفرق بين الحال والمقام فى اللمع للطوسى ص ٦٥، ٦٦، والرسالة القشيرية جـ١ ص ٢٠٤-٤٢٨،والفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الاصلية ص ١٦٥.

المقام وزواله أو مع استمراره ودوامه. فهذه جميعا أنواع من الأحوال تطرأ على القلب وفق ما يحل فيه الإنسان من مقام»[1].

وبعد أن ذكر صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» الأحوال والمقامات عند الصوفية عرض للحال والمقام عند الترمذى فقال: «أما الحال والمقام عند الترمذى فهو غير ذلك هو شيء غير ما يعترى الإنسان من ضروب التغيرات النفسية أو العبادة. هو درجة القلب فى سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه، ووفق منزلته فى مكان القربة أو بعبارة أخرى هو حالة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله والمعرفة، وقد يكون للقلب بعد ذلك حالات من الفرح أو الحزن أو الوجد أو الخوف، وقد تمتزج بعض الحالات، وقد يذهب بعضها ويعود، إنما العبرة فى الحال والمقام عند الترمذى بمقامه من الله ودرجته فهو فى منزلة المؤمنين أو الصادقين أو الصوفية أو فى منازل القربة ومالك الملك»(٢) فأنت ترى أن صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» قد فرق بين الصوفية والحكيم الترمذى فى الحال والمقام حيث إن الحال والمقام عند الصوفية: تغيرات نفسية تعترى الإنسان بين حين وآخر، وعند الحكيم: درجة القلب فى سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه.

وقد يجد الباحث بعد متابعة وتأمل: أن درجة القلب التى يقول صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى «أنها هى التى يعنيها الحكيم الترمذى من الحال والمقام يجد أن السالكين إلى الله والقاصدين إليه هم كذلك على أختلاف طبقاتهم ودرجاتهم ووسائلهم يعنون بدرجة القلب، لأنه كما يقول الشيخ ابن زروق فى القاعدة العاشرة من «قواعد التصوف» : «لا يلزم من اختلاف المسالك اختلاف المقصد». بل قد يكون متحدا مع اختلاف مسالكه كالعبادة والزهادة والمعرفة مسالك لقرب الحق على سبيل الكرامة ولكنها متداخلة. فلابد للعارف من عبادة، وإلا فلا عبرة بمعرفته إذا لم يعبد معروفه، ولا بد لها من زهادة، وإلا فلا حقيقة عنده إذا لم يعرض عمن سواه، ولابد للعابد منهما، إذا لا عبادة إلا بمعرفة ولا فراغ للعبادة إلا بزهد. والزهد كذلك إذ لا زهد إلا بمعرفة، ولا زهد إلا بعبادة وإلا عاد بطالة. نعم، من غلب عليه العمل فعابد، أو الترك فزاهد، أو النظر

(١) انظر الدكتور عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص١٢٤.

(٢) المرجع السابق ص١٢٤.

لتصريف الحق فعارف. والكل صوفية»[1] فالزهادة والعبادة والمعرفة سلوك لا يقوم إلا على درجة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله سبحانه وتعالى. ولا نجد ضرورة فى ذكر النصوص الدالة على ذلك، وحسبنا أن تستشهد بما جاء عن محى الدين بن عربى لأنه استوعب ثقافة عصره وما قبله بما يحمله من تراث، يقول ابن عربي: «فاعلم أن الطريق إلى الله تعالى على أربع شعب: بواعث، ودواع، وأخلاق، وحقائق.

«وجميع ما ذكرناه «تفصيل الشعب الأربع» [2] يسمى الأحوال والمقامات فالمقام منها كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة والحال منها كل صفة تكون فى وقت دون وقت؛ كالسكر والمحو والغيبة والرضا أو يكون وجودها مشروطا بشرط، فتنعدم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء» [3] فالبواعث، والأخلاق، والحقائق، والدواعي: تغيرات نفسية، وحالات قلبية، ودرجات فى الترقى والسير والسلوك.

ومما يجدر أن نشير إليه ونحن نتابع الحكيم الترمذى فى المقامات والأحوال أن الحكيم ذكر فى رسالة «كيفية السلوك» إلى رب العالمين قوله: «إن أول ما أبينه لك كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه، والجلوس فى بساط مشاهدته، وما يقوله لك[4].

---

(١) ابن زروق «قواعد التصوف، ص٧، ٨.

(٢) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ١ ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق جـ١ ص٣٣ - ٣٤.

(٤) قد يكون قريبا من هذا ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فهى خداج ثلاثا، غير تمام. فقيل لأبى هريرة: إنا نكون وراء الإمام فقال: اقرأ بها فى نفسك فإنى سمعت النبى ﷺ يقول: قال الله عز وجل: قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. قال الله عز وجل: حمدنى عبدى. وإذا قال: الرحمن الرحيم. قال الله عز وجل: أثنى على عبدى. وإذا قال: مالك يوم الدين. قال الله عز وجل: مجدنى عبدى - وقال مرة فوض إلى عبدى - فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين قال: هذا بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هذا لعبدى ولعبدى ما سأل» رواه مسلم. أخرجه الأمام مسلم فى صحيحه، باب وجوب قراءة الفاتحة فى كل ركعة جـ٣ ص ١٢ من هامش القسطلانى.

=

ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله وإليه»[1].

وبعد ذلك أخذ يبين كيفية السير فى الطريق من البداية، مؤكدا على المقامات وتتابعها «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى تقيم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يعرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك وهو باب الشكر ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل ثم تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات»[2].

ومن هذا نفهم أن الحكيم الترمذى يعرض لذكر مقام الشكر، والورع والزهد، والتوكل. ويشير بعد ذلك إلى توالى المقامات والأحوال.

ومما يمكن أن يدرك بوضوح أن الحكيم الترمذى لم يذكر لنا الطبقة التى تلزم بتلك المقامات فى سيرها وصعودها كما لم يذكر لنا بقية المقامات. وفى كتاب «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» يذكر مقامات أربعة، وكل واحد من هذه المقامات مرتبط بأحد أنوار الله؛ فالصدر أو المقام الخارجى مرتبط بنور الإسلام. والقلب وهو من داخل الصدر مرتبط بنور الإيمان. والفؤاد وهو المقام الثالث مرتبط بنور المعرفة، واللب وهو آخر المقامات من الداخل مرتبط بنور التوحيد»[3].

ويقينا أن هذه المقامات تعد أسسا وقواعد تنطلق منها المقامات الأخرى، وفى الفصل السادس من كتاب «ختم الأولياء» يعرض الحكيم لولى الله فيبين أنه رجل

= وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة جـ١ ص ٤٣ هامش مصابيح السنة، حديث: قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين».

وأخرجه الترمذى باب سورة الفاتحة، جـ٢ ص ١٥٧، وقال أبو عيسى حديث حسن.

وأخرجه أبو داود فى سننه باب (من ترك القراءة فى الصلاة) حديث قسمت الصلاة جـ١ ص٢٢٨.

وأخرجه ابن ماجه فى سننه حديث «قسمت الصلاة» باب «ثواب القرآن» جـ٢ ص٢١٧.

وأخرجه النسائى حديث قسمت الصلاة من باب «من ترك قراءة بسم الله الرحمن الرحيم فى فاتحة الكتاب جـ٢ ص ١٣٥، ١٣٦.

(١) الحكيم الترمذى «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص١٤٦، ١٤٧.

(٢) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص١٤٧.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «بيان الفرق» ص ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٨.

وفى بالصدق فى سيره حتى قوم وهذب ونقى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى وشجع وعوذ[1]. وإذا كان قد وفى بالصدق فقد أصبح بهذه الخصال العشر من الصديقين.

وفى الفصل السابع من «ختم الأولياء» يذكر طبقة المقربين وخصالها العشر التى انتقلت إليها[2].

والذى يعنينا هنا أن نقوله: إن الخصال العشرة التى جاءت للصديقين والخصال العشر التى انتقل إليها المقربون هى مقامات أطلق عليها الحكيم كلمة خصال. وبهذا يكون قد وضح أمامنا أن طبقة الصديقين لها مقامات عشرة هى: مقام التقويم، والتهذيب، والتنقية والتأديب والتطهير والتطييب والتوسيع والتزكية والتشجيع والتعويذ.

كما أن طبقة المقربين لها مقامات عشر هي: ملك الجبروت، وملك السلطان، وملك الجلال، وملك العظمة وملك الهيبة وملك الرحمة، وملك البهاء، وملك البهجة، وملك الفردانية(٣). وبالوصول إلى مقام ملك الفردانية يدخل السالك فى طبقة المنفردين. ومقام ملك الفردانية يفرد فيه السالك «فاللطف بفرده، والرحمة تجمعه، والمحبة تقربه، والشوق يدنيه، ثم يهمله، ثم يناجيه، ثم يبسط له، ثم يقبض عنه. فأين ما صار فهو فى قبضته، وأمين من أمنائه، فإذا صار فى هذا المحل فقد انقطعت الصفات، واتقطع الكلام والعبارات، فهذا منتهى العقول والقلوب»(٤).

ولكن ألا ترى أننا إذا كنا وصلنا إلى أن للصديقين مقاماتهم وللمقربين مقاماتهم، وللمنفردين مقاماتهم، فأين مقامات الصادقين الذين يبدأون فى السير إلى رب العالمين؟. إنه لم يبق لنا من المقامات التى عرفناها للحكيم الترمذى إلا مقام الشكر، والورع، والزهد والتوكل»[5]. كما لم يبق لنا مما نريد معرفته بهذا الصدد إلا «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله».

وهذه المنازل سبعة هى: منزلة التوبة، ومنزلة الزهد فى الدنيا ومنزلة عداوة النفس، ومنزلة المحبة، ومنزلة قطع الهوى، ومنزلة الخشية، ومنزلة القربة» [6].

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣١.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٣.

(٣) انظر الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص٣٣٤.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص١٤٧.

(٦) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» ص٣٧ - ٥١.

والبـحث يهـدينا إلى أن بعض هذه المنازل السـبـعة هى وسـائل السـالكين الصادقين أول طـبقة من طبـقات السـالكين الطريق ولا شك أن عنوان هذه المنازل «منازل العبـاد من العبادة أو منازل القـاصدين إلى الله» دليل واضح على أن بعض هذه المنازل كانت للصادقين القاصدين إلى الله.

ولكن إذا كنا قد عـرفنا أن لكل طبقة من طبقـات السالكين مقامـاتها فلأى طبقة تكون مقامات الشكر والورع والزهد والتوكل وما يتوالى من مقامات يبدو أن هذه المقامـات متداخلة فى مقـامات أخرى، ويرجع ذلك إلى أن الأمـر أمر قلوب ويمكن أن يقال إن ما يبدو للباحث متداخلا لا يكون كذلك عند السير فى الطريق.

ومما يحسن أن نتنبـه له «أن المقامات عـند الحكيم الترمذى بحـسب الأملاك التى يمر بها الولى، والأملاك هى أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى»[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن المقامات عند الحكيم ليـست محصورة فيما عرضنا له من مقامات الصادقين والصديقـين والمقربين والمنفردين، ولعل هذا قدر يفسر لنا وجود المقامات الأخرى التى قلنا عنها أنها تبدو متداخلة مع مقامات أخرى. يقول الحكيم الترمـذى: «فرب ولى مقـامه فى أول ملك وله من أسـمائه ذلك الاسم، ورب ولى مـقامـه التخطـى إلى ملك ثان وثالث ورابع. فكلمـا تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم»[2] والسبب فـى ذلك «أن الله سبحـانه عرف العـباد أسـماءه، ولكل اسم مـلك، ولكل ملك سلـطان وفى كل ملك مـــجلس ونجـــوى وهدايا لأهلها. وجعل الله لقلوب خاصته من الأولياء هناك مقامات، أعنى أولئك الأولياء الذين تخطوا من المكان إلى الملك»[3] وإذا كانت عظمة الله تعالى سـبحانه وتعالى لا تتناهى فهل للقلوب - التى هى محل المقامات - منتهى؟.

قال قـائل للحكيم الترمذى: فـهل للقلوب منتهى؟ فإن ناسـا يقولون أنه لا منتهى للقلوب، لأن القلوب تسير إلى مـا لا منتهى له، فكل ولى يزعم أنه انتهى إلى مقام لا يتقـدمه أحد فهو مخطئ، ومن أين يبلغ أحـد عظمة الله، حتى يكون

---

(١) راجع دكتور بركة « الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ٢ ص ٢٦٨.

(٢) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص٣٣٤.

(٣) المرجع السابق ص٣٣٤.

للقلوب منتـهى»[1] يقـول الحكيم: «حظوظ العامـة من صـفات الله إيمانهم بهـا وحظوظ المقتـصدين وعامـة الأولياء المقربين شـرح الصدر لها واسـتنارة علم تلك الصفـات فى صدورهم كل على قـدره، وقدر نور قلبه. وحـظوظ المحدثين وهم خاصـة الأولياء، ملاحظة تلك الصـفات وإشراق نور تلك الصـفات على قلوبهم وفى صدورهم، ولذلك قال تعالى ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد].

فالقلوب تـندرج فى المقامات التى تنتـهى بانتهـاء الصفات التى تـظهر على القلوب فإذا ما انتهت الصفـات التى تظهر على القلوب انتهت القلوب إلى مقام لا تستطيع أن تتجـاوزه «فإذا بلغ المنتهى من أسمائه فـإلى أين يذهب. وقد صار إلى الباطن الذى انقطعت عنه الصفات»[2].

ومن هنا يكون القول بأن القلوب تصير إلى ما لا منتهى له لأن عظمة الله لا تتناهى ليس بحجة وذلك « أن القلوب جعل لها مقـامات وجعل للمقامات منتهى تصير تلك القلوب إليهـا والمقامات أيضا لا منتهى إليها لكن عـدد المقامات معلوم متناه»[3] وعندما يتخطى السالك المقامات ويصل إلى ملك الوحدانية الفردانية يكون مـا وراء ذلك لا تضبطه العـقول. وهل يقـدر أن يرد بشىء؟ فـإنما تسيـر القلوب بعقولهـا إلى محل يعقل وإنما يعقل ما ظهـر، فإذا انتهى إلى المعلوم، ووقف على من لا يعقل عنه وراء ذلك شىء، وقد بطن عنه، فبأى اسم يدعوه، ومن أى ملك يظهر له ويحدثه؟»[4].

وإذا كنا قد عرفـنا - ونحن نتابع الحكيم فى المقامات - أن لكل طبـقة عنده مقاماتها. فطبقة الصادقين لها مقـاماتها أو منازلها أو وسائلها وطبقة الصديقين لها مقامـاتها وطبقة المقربين لهـا مقاماتها وطبقـة المنفردين لها مقامـاتها، إذا كنا عرفنا ذلك وعرضنا له فإنه لا يفوتنا أن نذكر أن السراج[5] قد حصر المقامات فى سبعة

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق ص٣٣٦.

(٤) المرجع السابق ص ٣٣٦.

(٥) السراج هو الإمـام أبو نصر عبـد الله بن على السـراج الطوسى بنيسـابور ومدرستـه اتخذت من الكتب منابر لبيان دعوتهـا، واقتفى أثره الهجويرى فى كشف المحجوب، وتتلمـذ عليه أبو عبد الرحمن السلمى صاحب الطبقات وغيرها وهو صاحب كتاب «اللمع» وقد توفى فى رجب سنة ٣٧٨هـ أكتوبر ٩٨٨م، انظر «اللمع» ص ١٢- ١٣.

وأراد أن تكون شاملة قدر الإمكان. ولهذا نجده يقسم كل مقام بين طبقات السالكين الثلاث وهم:الصادقون والصديقون، والمقربون، ويعبر عنهم السراج بعبارات مختلفة كالعوام والخواص وخواص الخواص»[1].

وجاء عن السراج فى مقام «الورع» قوله:

فأهل مقام الورع على ثلاث طبقات:

- منهم من تورع عن الشبهات التى اشتبهت عليه.

- ومنهم من يتورع عما يقف عنه قلبه، ويحيك فى صدره عند تناولها.

- ومنهم العارفون والواجدون.

فالأول ورع العموم والثانى ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص[2] وأهل مقام الزهد عند السراج على ثلاث طبقات:

- المبتدئون الذين خلت أيديهم من الأملاك، وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم.

- متحققون فى الزهد، وهم من تركوا حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا.

- والطبقة الثالثة علموا وتيقنوا»[3].

فالمقامات عند السراج - كما ترى - واحدة لكل الطبقات، ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى.

أما الحكيم الترمذى فإن المقامات عنده تختلف من طبقة إلى طبقة لأن الارتقاء فى الدرجات قائم على صحة عقدة الإيمان وصفائها وإخلاصها وكل من السالكين إنما يظهر على جوارحه من الإيمان بالله ما فى قلبه من ذلك،وكلما ازداد

(١) راجع الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ٢ ص٢٦٥.
(٢) السراج الطوسى «اللمع» ص ٧٠، ٧١ باختصار.
(٣) المرجع السابق ص ٧٢، ٧٣ باختصار.

القلب استنازة بما عقد كان النطق به أنور، وعند الله أعظم خطرا وقدرا، وكان الوفاء به أرضى وأخلص، وفى الميزان أثقل[1].

ولا يخفى على الباحثين أن الحكيم الترمذى يذكر بعض المقامات تحت مصطلح «منازل» كما جاء فى عنوان كتاب «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله»[2] ويكون المراد بها الوسائل وفى المقدمة ورد قول الحكيم «فإنكم سألتمونى عن وصف منازل العباد من هذا الدين»[3].

وفى كتاب «ختم الأولياء» جاء قوله: «فإنك ذكرت البحث فى ما خاص فيه طائفة من الناس فى شأن الولاية، وسألت عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم»[4].

وفى كتاب «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ورد أن الشكر مقام من مقامات السالكين[5].

وفى كتاب «غور الأمور» جاء الشكر بأنه «منزلة من المنازل» حيث ذكر قوله: «سألت - رحمك الله - عن منزلة الشكر والصبر أيهما أعلى درجة»[6].

وقد سبق لنا أن عرفنا أن السالكين يميزون بين الحال من جهة والمنزل والمقام من جهة أخرى. حيث إن الحال عندهم حدث داخلى ينفعل له السالك أثناء سيره، وترقيه الروحى، وهو بهذا الاعتبار مباغت وعارض. أما المَقام أو المنزلة، فهو درجة يرقى إليها السالك، ويستقر فيها إلى أن ينقل إلى مقام أو منزل آخر أثناء عروجه المعنوى وفى رياضته الصوفية فالمنزل أو المقام بالقياس إلى الوعى السلوكى شيء ثابت ومكتسب وعطاء إلهي، وهذا فرق جوهرى يميز معنى الحال ومعنى المنزل أو المقام ولكن إذا كان الحكيم الترمذى قد ذكر كلمة «منازل أو منزل» فى موضع «مقامات أو مقام» فهل هناك فرق بين اللفظتين أم هما من المترادفات؟ وبما أن الحكيم الترمذى له كتاب «الفروق ومنع الترادف» لم يجز فيه الترادف بين

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص١٣.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «منازل العباد من العبادة» العنوان.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥.

(٤) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ١١٤.

(٥) الحكيم الترمذى «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧، مخطوط.

(٦) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ٥١ مخطوط.

كلمات حسبـها بعض العلماء مترادفة. فيكون القول بأن المنزل مـرادف لكلمة مقام غير وارد، ولا مراد. ولكن إذا كان التـرادف غير وارد ولا مراد فى مذهب الحكيم الترمـذي، فإن للحكيـم كتابا تحت عـنوان «تحصيل نـظائر القرآن» يوضح فـيه أن الأسماء والألفاظ سمات المدلـولات والحقائق ويجب أن يكون للألفاظ معنى ثابت لا متـغير. ويجب أن يكون هناك عـامل مشتـرك ثابت بين صور اللفظ المتـعددة. فاللفظ مهما تعـدد معناه فمرجعه إلى حقيقة واحـدة. فالوجوه المتعددة فى الظاهر إنما مردها إلى أصل واحد، تتـشعب عنه، وترد إليه:[1] فمرجع المقام والمنزل إلى كلمة واحـدة، وإنما انشعبت حتى اخـتلف ألفاظها الظاهرة الأحـوال التى إنما جاء القول بالمنزل أو المقام من أجل الحادث فى ذلك الوقت»[2].

ومن هنا كان المقام والمنزل يشيـران إلى الزمان والمكان فى السلوك الصوفي. وعلى صعيد التجربة الصوفية نفـسها. ولا يبعد أن يكون المنزل كما قال ابن عربى هو المقام الذى ينزل الحق فيه إليك أو تنزل أنت فيه عليه[3].

ولا ننسى - ونحن نتـابع الحكيم التـرمـذى فى المقام والحـال - أن الدارس للمقـامات عند الحكيم والواقف عندها متـأملا وباحثا يجـد أن كثيرا من المقـامات عنده قد يختلـف المقام الواحد منها فى كيـفيته ومرتـبته ودرجته وذلك مـثل مقام الشكر فـإنه رؤية العبد منـة الله عليه»[4] وهو انفتـاح القلب حتى يرى صـنائعه فالشكر هو رؤية صنعه فى الأشياء. ثم فى باب الشكر طبقة أعلى من هذه، ولهم مرتبـة أعلى من هذه المرتبة وهى رؤية تدبيـره وربوبيته حين ظهـر الصنع. ثم فى الشكر مـرتبـة أعلى من هذه المرتبـة وهى رؤية تدبيـره فى المقـادير حين ظهـرت الربوبية. ثم فيه مرتبة أعلى من هذه، وهى رؤية مـا جرى فى الذكر قبل التدبير. ثم فيه مـرتبة أخرى أعلى من هذه وهى رؤية المشيـئة والقسمة لـلحظوظ، ثم فيه مرتبة أعلى من هذه المراتب كلها، وهى رؤية العلم فى الفردية والأحدية فهذه كلها

(١) انظر الأستاذ حسن نصر زيدان «مقدمة تحصيل نظائر القرآن» ص ١٤.
(٢) راجع الحكيم الترمذى «تحصيل نظائر القرآن» ص١٩.
(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص٥٧٧.
(٤) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص٥١. مخطوط.

حقيقة الشكر، والشاكرون على درجاتهم، كما جاوزت رؤيتهم درجة فمثوبتهم على قدر رؤيته فى درجته»[1].

وإذا كان ماذكره الحكيم الترمذى فى هذا النص يوضح لنا أن مقام الشكر له مراتب بعضها أعلى من بعض، فإن هناك ما يؤكد أن المقام الواحد له درجات. كما أنه قد يختلف فى كيفيته ودرجاته بالنسبة إلى مقام آخر. ولنأخذ مثالا على ذلك مقام الشكر ومقام الصبر، يقول الحكيم الترمذى عنهما: « وعن الشكر قال الله تعالى فى التنزيل: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي ﴿١٤﴾﴾ [لقمان] وفى الصبر قال: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ .. ﴿٤٨﴾﴾[القلم]، ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾[النحل] فشتان بين أمرين أحدهما له تعالى، والآخر لك.

ومن درجة الشكر: أن ذكر الشكر مقترنا بالعمل. فقال: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا ﴿١٣﴾﴾ [سبأ] والعمل إظهار الشكر، والصبر هو ترك العمل السيئ فذاك عمل، وهذا كف من العمل ففى هذا الكف ترك الشهوة، وفى العمل ترك الشهوة، والعمل زيادة.

ومن درجة الشكر: أن العاملين له قليل، قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ] وأكثر العباد إنما يعملون لأنفسهم ابتغاء وجه الله تعالى وابتغاء رضوانه، وقليل من يعمل له على القبول للعبودة شكرا.

«ومن درجة الشكر ما بلغنا عن رسول الله ﷺ: أنه كان يقوم حتى تورمت قدماه بعد المغفرة له، فقيل له: يا رسول الله تفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. قال: أفلا أكون عبدا شكورا»[2].

ومن درجة الشكر قال الله تعالى: ﴿..وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٥﴾﴾[آل عمران] وقال: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾﴾[الزمر] فذكر الأجر لأنه عوض لمن شد على نفسه، وثبت على الشدة على وجه المتاجرة فأعطى أجره. فى الجنة بغير حساب؛ لأن الصابر أخذ من نفسه فثبتت فأعطى أجره والشاكر أعطى

(١) الحكيم الترمذى «غرس العارفين» ص ٩٨٨.

(٢) الحديث متفق عليه وجاء فى صحيح البخارى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتقطر قدماه فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر «فقال»: أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا «انظر رياض الصالحين» ص ٦٦.

فتواضع، وتكرم فجزئ وأجـر الصابر من الجنة، لأنه عوض النفس عن الذى أخذ منها. وجزاء الشـاكر بالتواضع رفعة، وجزاء الـشاكر بالتكرم كرما، فبـعد ما بين الأمرين نال ذلك الجنة، ونال هذا الرفعة والكرم من ربه.

ومن درجة الشكر أن ضـده الكفر، وضد الصـبر الجزع، والكفـور ممقوت، والجزوع مـذنب، لأن ترك الشكر هو من الغطاء، وذهاب الرؤية في وقت الغـفلة عن الله عز وجل وترك مدحه.

ومن درجـة الشكر أن الله تعالى قـال: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ (١٥٣)﴾ [البقـرة] لأن الصابر يحـتاج إلى العون، ولـم يقل مع المصلين لأن المصلي مقـامه الشكر، وهو مع الصابرين والمصلين.

ومن درجـة الشكـر قـال الله تعـالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ (٧)﴾[إبراهيم] وزيادة الشيء من الشيء فجـعل زيادة الشكر شكرا آخر. وذلك أن العـبد إذا رأى المنة عـجل له فى العاجل ثوابا، فـزاده نورا، فهـو زيادة الشكر، فازداد بصـيرة، فذلك أبعث له على السير إليـه، ويوصل له إليه، قال تعالي: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ (١٠)﴾[الزمر].

فوجدنا الـشكر ثوابه الزيادة منه، وهو الوصول إليه، ووجدنا الصـبر ثوابه من الجنة، والصـابرون يثـبـتون عـلى أحكام ربهم، وتاجـروه فأثـابهم نعم الجنة والشاكرون رأوا المنة بذلك النور فزادهم نورا»[1].

وإذا كان ذلك ما جاء فى مقام الشكر ومـقام الصبر عند الحكيم الترمذى من درجات تختلف باختلاف الكيفية من مـقام إلى مقام آخر. فإن الصابر عند الحكيم الترمذى واقف فى مكانه يرمى بالشدائد ليثبت ويظهر صـدقه بتسليم نفسه، فتعلو رتبته وتخلص عـبوديته، والشاكـر يرمى باللطائف والتحف ليدنو فتظهـر حريته. والشاكر راكض إلـيه عدوا، وتعظيما لربـه بما يصنع به، ومحبة له، وشـوقا إليه. والصابر ثابت بمكانه وفاء لربه والشـاكر يقمع نفسه بالبر حتى تسـتحى فترجع إلى ربها، والصابر يـقمع نفسه بالبلاء حـتى تذل وتنقاد لربها فالشـاكر يرجع إلى ربه مسرورا، والصابر يرجع إلى ربه مقهورا.

---

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٤٩- ١٥٣ بتصرف واختصار.

فالشكر سرور رؤية القلب بالله تعالى، وفى الصبر تحير وانكسار وهو على خطر عظيم فهذا بالبر والنعمة مسرورا، وهذا بالشدة والبؤس مقهورا.

الشكر رؤية العبد بره ولطفه وجوده وكرمه وعطفه ومحبته ورأفته وإحسانه والصبر رؤية أحكامه.

والشكر رؤيتك الأشياء به، والإمساك على نوائبه وأموره: أخذه أو لم يأخذه فهو له. والصبر تسليمك الأشياء إليه من بعد أن حسسته بنفسك فيأخذه منك.

وفى الشكر رؤية الحظ من الله تعالى «وفى الصبر رؤية النفس أن الله تعالى وجدك محقا فقط.

والشكر بر الله لعبده.. والصبر طلب الصدق من عبده.

والشكر إيمان العبد بأن الأشياء له منة. والصبر إيمان العبد بأن نفسه له.

والشكر منزلة لا ينالها أهل النار فى النار «وهى لأهل الجنة والصبر منزلة قد ينالها أهل النار فى النار، وإن كان غير مقبول منهم.

والشكر باق لأهل الجنة فى الأبد السرمد. والصبر قد سقط عن أهل الجنة فى الجنة.

والشكر على العافية، والصبر على البلاء. والشكر مع فرح القلب بصنع الله تعالى، والصبر مع ألم القلب بفجعة النفس بحكم الله تعالى»[1].

فمقام الشاكر يختلف عن مقام الصابر. وقد رأينا ما بين الشاكر والصابر عند الحكيم، مما يدل بوضوح على أن الحكيم اعتمد فى نظرته إلى المقام على جوهر الأشياء لا إلى شىء آخر، وهذا هو السبب الذى من أجله كان المقام عند الحكيم يختلف فى كيفيته ودرجته ومرتبته.

فالحكيم الترمذى ينظر إلى جوهر المقام وإلى اسمه. لأن الأسماء دالة على الأشياء، لأنها اشتقت من تلك الأشياء فوسمت بها.

فالشكر رؤية العبد منة الله تعالى عليه فى كل شىء، والصبر هو ثبات العبد على مقامه من ربه، فالشكر جوهر الإيمان، والصبر جوهر الإسلام، وذلك

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٥٣- ١٥٥.

أن العبد أطمأن إلى ربه فسمى مؤمنا، وأسلم نفسه عبدا فسمى مسلما، وكلاهما فى وقت واحد وفى عقد واحد لأن القلب كان فى جولان وتردد طالبا لربه فلما أدركته الرحمة، وجاء النور والهداية سكن القلب عن الجولان، فقيل أمن كما اضطرب فى وقت الخوف من شيء فلما ذهب ذلك الخوف وسكن القلب عن الإظطراب فقيل أمن فى قالب أفعل. وأمن فى قالب فعل. فإنما أمن برب منقاد له مطيعه، فانتظم فى هذه المعانى كلها، فصار مسلما له نفسه عبودية بالانقياد فقيل: مؤمن مسلم. فلزمه الإيمان والإسلام فى وقت واحد فى عقد واحد»[1].

فالشكر فى اللغة: انفتاح القلب حتى تتراءى لك المنة لأن العلم هو العلاقة وهو التصور فى الصورة وذلك أن الصدر بيت القلب قد أشرق فيه النور، فإذا حدثت فكرة أو ذكر شيء، ووقع لذلك الشيء ظل على الصدر بمنزلة البيت الذى يضيء فى السراج على حائط، فإذا أشرت بأصابعك هكذا، فيما بين السراج والحائط، وقع لك ظل على الحائط وتصورت لك الأشياء ممثلة بين عينيك فتنظر إلى عدد أصابعك أن زادت أو نقصت إلى صورة وجهك، وكذلك شأن القلب يتصور ذلك الشيء الذى يتردد ذكره على القلب ووقع ذكره، فإذا ذكرت الخالق لم يقع لذكره ظل؛ لأن الذى أشرق نوره فصار الصدر شعاعا كله بمنزلة المرآة، إذ لاقى نورها نور الشمس صار شعاعا وامتلأ البيت من شعاعه، فهذه صفة الشكر واسمه دال على صفته.

وأما الصبر فاشتقاقه من الإصابة وهو أن يتخذ الشيء غرضا ومنه قيل: نهى عن أكل المصبورة. وهو أن ينصب الشيء ليرمى بالسهام فكأن صورة الصبر ثبات العبد لسهام بنى آدم، لا يميل يمينا ولا شمالا ولا يزول عن مكانه موليا هاربا، فإن شرط العبد فيما بينه وبين ربه الإيمان والإسلام فبالتسليم هو قائم بين يديه لحكمه»[2].

---

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٥- ١٥٧.

والإنسان القائم صـاحب فطرة وبصيرة، وإحساس مـرهف، وملكات واعية وقلب سليم. هو ذلك الذى يشهـد جمال النعمة وشـمولها، يشهـدها فى نفسه، ويشهـدها فى غيره، ويـدرك ما لله فيـها من قيـومية وقـدرة فيظل متـعلق القلب والفؤاد، بمـن عنده المنى والمراد تنطاع جوارحـه لينة بالطاعـة عاملة فى ضـراعة، حركتها بأمره، وسكونها بأمره.

وإذا كان هذا شأن المقامات والمنازل عند الحـكيم الترمذى فإن الأحوال عنده فيوضات وتنزلات وعطايا إلهية. تهطل على السـالكين فى سيرهم إلى الله سبحانه وتعالى. ولما كانت الأحـوال فيوضات إلهية لم يرغب الحكيم التـرمذى فى إثارتها عندما بين مـقامات الـسالكين فى طبقـاتهم. لأن ما يأتى من الحـال خاص بقلب صاحبه. ولعل المقامات والأحوال عند الحكيم الترمذى ترينا أن الحياة الروحية عند الحكيم تتحقق وتبرز آثارها فى نطاقين اثنين أو فى مجالين اثنين:

- فى مجال الصدق، أى المجهود الإنسانى.
- وفى مجال المنة أى العطاء الإلهى الفائق.

فالنشـاط الروحى من خلال المجهـود الإنسانى يقـوم على أساس ثابت من عمل الإنسـان بيد أن النشـاط الروحى فى مجـال المنة ينبثق من أسـاس ثابت من عمل الإنسان بيد أن النشاط الروحى فى مجال المنة ينبثق من ينابيع الجود الإلهى.



الباب الثالث

(نتائج السلوك)

الفصل الأول

المعرفة

- المعرفة عند الحكيم الترمذى
- المؤمن الحقيقى
- استعمال الأدوات الخمس

المعرفة عند الحكيم الترمذى

المعرفة عند الحكيم الترمذى ثمرة من ثمرات السلوك إلى الله سبحانه وتعالى ونتيجة من نتائج التدرج فى المقامات والمنازل. وليس المراد بها المعرفة العادية أو المعرفة الفلسفية، وبأى موضوع من الموضوعات. ولكنها المعرفة بالله عز وجل، وحروف كلمة «عرف» عند الحكيم تتصل اتصالا وثيقا بالمعرفة بالله تعالى يقول الحكيم:

«ومعنى العين من عرف كأنه علم وعرف عزة الله وعظمته وعلوه وعلمه، فذلت نفسه عند رؤية عزته، وتصاغرت عند رؤية عظمته وتلاشت عند رؤية علوه.

ومعنى الراء من عرف «رأى ربوبية الله تعالى ورأفته ورحمته ورزقه، فوثق به، وأمن به واعتمد على رأفته، ورجا من رحمته ورضى بالله ربا ومدبرا.

ومعنى الفاء: فقه فى الدين لله تعالى، . وفهم مراده، وفارق كل فان، وفر من كل فتنة إلى الفتاح العليم، وفاق نور قلبه الباقى على كل شىء فان»[١].

ووجه آخر: معنى العين: عرى قلبه عن النظر إلى غير ربه فألبسه تعالى لباس التقوى حتى عود القلب ملازمة باب مولاه.

ومعنى الراء: رأى قلبه كل شىء كما خلقه الله تعالى.

ومعنى الفاء: فرأى الفانى كأنه قد فنى حتى انفرد للفرد الذى هو مولاه.

- ووجه آخر «معنى العين: أنه عزت نفسه بالإيمان».

والراء: راحت روحه بارتياح ذكر الرحمن.

والفاء: فتح الله تعالى قلبه بالفقه فى علوم القرآن[٢].

- ووجه آخر: عشقت نفسه. ورق قلبه. وفاقت روحه[٣].

- ووجه آخر. عبد أعانه ربه، فرأى بعونه ما غاب عن عينيه وكشف له عن معانى الأشياء، ففارق النفس والخلق بقلبه. فقام بربه لا بقوة نفسه، مكشوف به سره، مشغول بربه، قد أثره على ما دونه، فإنه عرف أنه أكبر وأجل وأعظم وأعز

(١) الحكيم الترمذى «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٨٥.
(٢) المصدر السابق ص٨٦.
(٣) المصدر السابق ص ٨٦.

وأكرم وأعلى وأعلم وأغنى وألطف. ففرق نور فؤاده فى مشاهدة عظمته وهو فى بحر فوائد الله تعالى. لا ينتهى مددها، ولا يبلغ غوره أحد[1].

والمتأمل فيما ذكره الحكيم الترمذى من معانى حروف «عرف» أبعادا وأعماقا، يلحظ بوضوح أن المعرفة بالله عند الحكيم معرفة ذوقية كشفية تنهض على صفاء القلب ومجاهدة النفس حتى تصل إلى مرتبة من الصفاء تتيح لها ما لا تصل إليه الحواس والعقول معا.

ومما يجدر أن نتنبه له أن الحكيم الترمذى يرى أن المعرفة فطرية حصل عليها الإنسان العارف لفطرة الله التى فطره عليها، يقول الحكيم الترمذى فى ذلك: «علم الآدميون كلهم أن لهم ربا وإلها فأقروا به، وفزعوا إليه فى المضار والمنافع، وعرفوه بقلوبهم والقلب أمير على الجوارح، والمعرفة فيه. وتلك معرفة الفطرة التى فطر الناس عليها فعرفوا أن الله تعالى خالقهم ورازقهم ومدبر أمورهم وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ .. (٣١)﴾[يونس] فإنما قالوها عن معرفة الفطرة[2] وإذا كان الأمر كذلك فما الذى جعل الناس ينحرفون عن الفطرة التى فطر الله الناس عليها.

يرى الحكيم أن الناس أشركوا من أجل أن نفوسهم اشتهت أن تعبد من تراه وتدركه، ودعاهم الهوى إلى ذلك. فلما فاتهم كله دعاهم هواهم وعدوهم إلى الأوثان ليعبدوها ويتخذوها وسيلة إلى الله فضلوا الطريق وهم يحسبون أنهم مهتدون. وذلك قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ (٣)﴾[الزمر]. فالتمسوا القربة من طريق أهواء أنفسهم قال الله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ (٢٣)﴾[الجاثية] فالغشاوة التى على قلبه ثوران الهوى

(١) المصدر السابق ص٨٦.

(٢) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان» تحقيق الدكتور الجيوشى مجلة منبر الإسلام ع ٦ السنة ٣٨ ص ١١٦.

والشهوة»[1]. فظلمات الهوى تختلط بالقلب وتجاوره بجوار السوء. فتخرجه عن الفطرة والمعرفة بالله سبحانه وتعالى. ولا منجاة من الشهوات والهوى إلا بمنة الله على أهل السعادة بالنور. فالنور هدية الله لأهل منته وأحبابه وأوليائه والسعداء من عبيده، ومعدن ذلك النور فى القلب والإيمان هو لمن نال هذه الهدية، فقبل منه، وعلى فعله يثاب ويكرم»[2].

المؤمن الحقيقى

لا شك أن الإيمان لا يكون يقينيا ولا حقيقيا ولا صادقا إلا إذا بنى وأسس على معرفة بالمعبود جل شأنه. وقد يكون واضحا أن هناك تناسبا طرديا بين درجة عبادة العبد ودرجة معرفته لربه. يقول الحكيم الترمذي: «فالإيمان هو التصديق الذى يستقر به القلب ويطمئن ولا يعود إلى التردد والجولان بحثا عن رب يعبده فذلك هو الإيمان ويكون العبد به مؤمنا.

إلا أنه حين يطمئن قلبه ويستقر على التوحيد ويعترف بلا إله إلا الله مع عقد قلبه على أنه ربه، وهو له عبد يكون فى نفس هذا العقد قد أسلم نفسه بهذه العبودية لربه ليحكم فى أمره بما يشاء فينتهى إلى جميع ما يأمره به، ويرضى بجميع ما يحكم به عليه انقيادا أو طواعية، وذلك هو الإسلام ويكون العبد حينئذ مسلما»[3].

وذلك لأن الإسلام فى الشرع - كما يقول أبو القاسم الأصفهانى على ضربين:

أحدهما دون الإيمان، وهو الأعتراف باللسان، وبه يحقق الدم حصل معه الأعتقاد، أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله:

﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴿١٤﴾﴾[الحجرات].

والثانى فوق الإيمان، وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل، وقوله: ﴿...تَوَفَّنِي مُسْلِمًا ... ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف] أى اجعلنى ممن استسلم

---

(١) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان منبر الإسلام ع ٦ ص ١١٦ السنة ٣٨.

(٢) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان» مجلة منبر الإسلام عدد ٦ ص ١١٧ السنة ٣٨.

(٣) الحكيم الترمذى «مسألة فى الإيمان والإسلام والإحسان» ص ٨٩ من المخطوط.

لرضاك. ويجوز أن يكون معناه: اجعلنى سالما عن كيد الشيطان حيث قال: ﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢)﴾ [ص]. وقوله: ﴿إِن تُسْمِعُ إِلاَّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ (٨١)﴾[النمل] «أى منقادون للحق مذعنون له»[١].

فتعريف المؤمن الحقيقى تابع لتعريف الإيمان الصادق بأنه التصديق الذى يستقر به القلب ويطمئن، ولا يعود إلى تردده وحيرته وجولانه. فالإيمان هو «الطمأنينة واستقرار القلب» - ويقول الحكيم - إنما هما اثنان:

الأول: طمأنينة التوحيد، وهو أن يوحد الله تعالى فلا يلتفت إلى شىء سواه فيتخذه ربا.

والثاني: طمأنينة الإقبال، وهى أن يكون مقبلا عليه بجميع قلبه فلا يلتفت إلى شىء من شهوات نفسه ولا إلى أحوالها[٢].

فعن طمأنينة التوحيد تكون طمأنينة الإقبال، وهى أن يقبل العبد على ربه بشغاف قلبه فيتجاوز أحواله النفسية والشهوية ويطرحها جانبا.

فالإيمان اسم يلزم العبد بفعله وبدؤه من النور الذى جعل الله فى قلبه فأحياه به وشرح صدره ونطق بتوحيده ولسانه ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ (٤٠)﴾[النور] وكل شىء له مبتدأ ونهاية فأول لازم ذلك الاسم له ومنتهاه هو البالغ، فالذى وحد ربه بقلبه ولسانه وقبل الشريعة هو مؤمن والمؤمن البالغ الذى ماتت شهوة نفسه وقطع قلبه عن كل شىء سواه، وهذه قلوب الأنبياء والأولياء، وللمؤمنين بين هذين الحدين درجات، كل يعمل على درجته فكلهم عبيد قد أقروا له بالعبودة الكاملة ولايقر له بالعبدوة الكاملة إلا الأنبياء والأولياء[٣].

وإذا كان ذلك كله يرينا فى دقة العلاقة بين الإيمان والمعرفة وأن الإيمان الصادق لا يقوم إلا على المعرفة بالمعبود، فإن الأمر يقتضينا بعد أن عرفنا فطرية المعرفة عند الحكيم أن نعرض لأصل منبع المعرفة ومعرفة جوهرها.

---

(١) الفيروزآبادى «بصائر ذوى التمييز» جـ٢ ص١٨٣، ١٨٤.

(٢) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٧٢.

(٣) المرجع السابق ص٧٢.

قال الحكيم الترمذي: «وأما أصل معرفة المعرفة ومعرفة جوهرها فإن الله لما أراد أن يخلق آدم جمع أديم الأرض فى الموضع الذى أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة، ثم رفع تربته منه وعـجنها بماء الرحمة، ثم جعل فيه نور المعرفـة كالخميرة ثم خمـرها ووضعـه أربعين يوما حتى نشـف فيهـا نور المعرفة، وامـتزج بهـا ماء الرحمـة وخرج ما كـان فى باطنها إلى ظاهرها من النور والـبهاء ثم فـتح خزائن الصور فاختار أحـسن الصور، فرفع مثاله وصورته منها ثم رفـعها فصور آدم على أحسن صـورة، ثم نفخ فيه من نور الحـياة، فأحـياه بالنور وحركـه بالنفخ والنور الروح وهو روح الحيـاة فإن للروح حياة فلم تدب الروح فى جـسد آدم ولم تمتلئ عروقـه حتى قذف الله فيـه المعرفة وهو أصل النور الذى كـان وضع فى آدم حيث خمر طينته به فلما التقى نور المعرفة والمعرفـة فى القلب استبشرا، وابتهجا، واقتربا حتى اتصلا ،فلمـا اتصلا تعارفا، فلما تعـارفا عرفا: عرف النور المعرفـة والمعرفة النور إذا كانا متصلين فى البدء فى مكان واحد عند الملك الأعلى»[1].

فالمعرفة هى أصل الـنور الذى جعله الله فى عجينة آدم كالخمـيرة وقد ألقاها الله فى قلب آدم. فاجتـمعت المعرفة بهذا النور الذى كان قـد وضع فيه. وإذا كان نور المعرفة قد اختمر فى بنية آدم عند خلقه[2]. - كما ذكر لنا الحكيم الترمذى - فإنه أصبح موروثا بين أبنائه.

---

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٢ مخطوط.

(٢) يبدو أن الحكيم الترمذى اعتمد فى مسالة خلق آدم وتخمـير الطينة وجمعها من الأرض وكذلك التعبير عن المعرفة بالنور. على أخـبار وروايات اطلع عليها، وقـد وقفنا فيما اطلعنا عليـه على بعض الأحاديث التى منها قول رسول الله ﷺ : «إن الله خلق آدم من قبضة قبـضها من جميع الأرض، فجاء بنو أدم على قدر الأرض منهم الأحمر والأسود والأبيض وبين ذلك والخبيث والطيب وبين ذلك».

أخرجه أحمـد فى مسنده جـ٤ ص٤٠٠ عن أبى موسى الأشعرى وص٤٠٦ عن أبى مـوسى الأشعرى ط المكتب الإسلامى بيروت. وأخرجه الترمذى فى سننه كتاب التفسير باب فى سوره البقرة جـ ص ٢٠٤ عن أبى موسى الأشعرى وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وأخرجه أبو داود فى سننه كتاب السنة باب القدر جـ٢ ص٥٢٥ عن أبى موسى الأشعرى ط البابى الحلبى ١٣٧١هـ.

وجاء فى البـداية والنهاية لابن كـثير جـ١ ص ٨٥ قصة خلق آدم، ط مكتـبة المعـارف بيروت ١٩٦٦م.

يقول الحكيم الترمذى فى ذلك: «فلما أخرج ذريته منه نالهم ذلك النور من الموضع فى أبيهم يوم التخمير بالحصص وصار لكل منه حظا على قدر ما كان فى القضاء فى سابق علمه»[1] فالنور الذى بثه الله سبحانه وتعالى فى طينة آدم عند خلقه أصبح من بعد آدم متوارثا فى أولاده وحفدته، وقد حصل ذلك النور لكل بنى آدم منذ البدء.

وهكذا كانت المعرفة عند الحكيم الترمذى قوة فطرية كامنة فى كل بنى آدم تبعا لوضع كل عناصرها ومقدماتها فيهم منذ الفطرة ثم بالتوارث، وكل ذلك بواسطة النور الإلهى الأول[2]. ولكن لنا أن نتساءل هل رؤية الحكيم تلك التى عرضنا لها تعنى أن هذا النور يظل كافيا وحده لإرشاد العبد إلى معرفة الله؟ وإذا صح هذا فرضا، فلماذا اختلف الناس فيما بينهم فى معرفتهم لله من حيث الدرجة، فضلا عن أن منهم من لم يستطع أن يجد إلى معرفة ربه سبيلا؟.

إن الحكيم الترمذى يحاول جاهدا أن يوضح ذلك وكأنه أدرك أن الأمر يقتضى ذلك التساؤل فيقول: «فمن كان فى سابق علمه أنه لا يؤمن ولم يرده بالمعرفة ولم يمده بها وتركه على ذلك النور الذى جبل عليه أبوه آدم فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة؛ ليعرف «النور المعرفة والمعرفة النور» فيعرف صاحبهما ربه. وعلمه إن سألته عنه لم يعرفه. ومن ذلك قوله: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴿٣٠﴾﴾ [الروم] وهو النور نور المعرفة. ومن كان فى سابق علمه أنه يؤمن أمده بالمعرفة وقذفه إليه فالتقيا وتعارفا وسطع نوراهما إلى الملك فدلا صاحبهما إلى ربه «فاتبع القلب بصره إلى ما سطعا فوجدهما بين يدى الجليل فى نور القربة فعرف العبد ربه»[3].

استعمال الأدوات الخمس

ولكن إذا كان الأمر - كما ذكر الحكيم الترمذى - فإنه يبدو أن الإنسان فى هذا التصور لا حول له ولا شأن ولا أعتبار، مما يجعلنا نقف طويلا إزاء ما ذكره الحكيم، ولكن الحكيم لا يتركنا فى وقوفنا طويلا فيتدارك ذلك ببيان المسالك التى

---

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة١٢.

(٢) راجع الدكتور سامى نصر «مقدمة علم الأولياء» ص ٩٥.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٢.

تسلحها المعرفة حتى تلقى إلى العبد. تأمل معى ما قاله الحكيم: «وأما المعرفة فإنها إن سأل أفعل الله هى أم فعل العبد؟.

فإن المعـرفة هى من فعل العبـد المنسوبة إليه وبهـا يصير محـمودا عند ربه، وبخلوه عنها يصير مذوما. ولكن السبب الذى به وصل العـبد إليها خمسة أشياء، وهو ليس إليه، ولكنه مـحمود عند ربه باستعـمالها ومدرك بها مـعرفة ربه وهي: الفهم.. والذهن.. والذكاء.. والحـفظ.. والعلم...وهو ذكر الفطرة، وهن من الله لعباده، وليس إلى عـبده منهن شىء ولكنه محمـود باستعمالهن مـذموم بترك استعمالهن، وأما نور المعرفة فهو من الله وليس إلى العبد منه شىء»[1].

فإذا كان النور الإلهى هو المنبع الأول للمعرفـة والباعث الأساسى عليها فإن هناك عند الحكيم مصادر أخرى ولكنهـا إنسانية أى نابعة من ذات الإنسان، ليكون الإنسان مسئولا وليس فقط قابلا، لأن فطرية المعرفة وسبق وجود النور فى الإنسان قد يصور الإنـسان على أنه لا شأن له. «وكأن الحكيم التـرمذى يقرر ان استـعمال العبد لهذه الأدوات الخمس: الفـهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم، هى من فعل الإنسان وحـده. وهو ما يوضح دورالإنسان فى فـعل المعرفة وإسـهامه فيـها وهو بذلك يمدح أو يذم. أما المعـرفة ذاتها فتلقى فى الإنسـان من الله إلقاء، وهذه هى الهبة والمنة الإلهية، وذلك بناء على استعمال الإنسان للأدوات الخمسة السابقة ومن يهمل استعمالها يحرم من إلقاء المعرفة، فمن كان له حظ من الله هيأه لاستعمالهن ومن حرم هذا الحظ أهمل استعمالهن بحسب ما خرج لهم فى يوم المقادير» [2].

ثم فى صلب آدم عليه السلام «ويمكن للبـاحث أن يتصور فعل هذه الأدوات الخمس فى الحياة الدنيا بالتأمل فى صورة فـعلها يوم أخذ الميثاق حين أخرجهم الله سبـحانه وتعـالى من صلب آدم وذلك أن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم خـمر طينته بيده، وولى تصويره بنفسه وخلقه من التراب ومن أعلى شىء وأشرفه وألطفه وأطيبه وهو ماء الرحمة[3]. ووضع فيها شيئـا هو أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٣.

(٢) راجع الدكتور سامى نصر «علم الأولياء» المقدمة ص٩٦.

(٣) سبق أن عرضنا لمسألة عجن آدم بماء الرحمة.

أخرجه من خـزائن الربوبية وقدره بعلم الوحدانيـة، عليه لباس الألوهية، مـحشو بنور الجلال والفردانية، عن رب قـديم وإله عظيم، وقادر لطيف ليس كمثله شيء وهو الحكيم الخبـير، وهو «نور المعرفـة» ثم وضع فيه تلك الأشـياء الخمـسة التى ذكرناها. ثم نفخ فيه الروح حتى امتلأ واستقر، فأخذ كل شيء من آدم حظه:

- من نفخ الروح.
- ومن النور الذى وصفته.
- ومن قربة التصوير وصنعة اليد.
- ومن تلك الأشياء الخمسة التى وصفنا.

«وأصبح لجميع ذريته حظـوظهم من ذلك كله وهم فى طلبه كل على حياله وحصتـه، وصارت تلك الثلاثة عندهم آية لربهم ودليله عليه، واسـتدلوا بها على ربهم»[1].

فالعبد حينما يستعمل الأدوات الخمس:

- الفهم، والذهن، والذكاء، والحفظ، والعلم.

يستطيع بالاستعمال أن يدرك الآيات الـثلاث المودعة لديه، فإذا عرضت عليه آيات ربه، وألقيت إليه المعرفة عـرضها على ما لديه من هذه الآيات فى ضوء هذه الخمسـة. وعندها تلتقى المعرفة التى ألقيت فى صـورة آيات ربه بنور المعرفة، التى أودعت لديه منذ يوم المقادير فيتعارفان ويهتدى بشعاعهما إلى الله[2].

ونلمس ذلك واضحا فيمـا جاء عن الحكيم فى قوله: «إذا نالوا من التصوير صنعـة اليد والقـربة.. ونالوا من النفخ الحـياة، ومن النور الذى ذكـرنا وهو نور المعرفة: «الرؤية بلا كـيفية ولا حد» وإنما رأوا ذلك بتلك الخمـسة التى ذكرنا. ولو لم تكن تلك لم يقيموا على ذلك كله ولم يقدروا على معرفته»[3].

---

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٣.

(٢) انظر الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» ٢/ ٢٨٧.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص١٣.

وإذا كانت الأدوات الخمس يستطيع بها العبد عند استعمالها أن يدرك الآيات الثـلاث المودعة لديـه، فإنه يكون من المـستـحسـن أن نعرف دور كل واحـدة من الأدوات الخمس لنتبين مدى اتصالها بالمعرفة. يقول الحكيم الترمذي:

- وأما الذهن فبه توصل إلى كل ما خفي عليه.
- وأما الفهم فبه يدرك الغيب.
- وأما الذكاء فبه يستخرج المكنون بالتحقيق.
- وأما الحفظ فبه يحاط.
- وأما العلم فبه يدبر ما غاب أو هو ذكر النظرة الأولى.

فباستعمال هذه عرفوا ربـهم، وبها فهموا عن ربهم، ووقفوا على صنايعهم وحفظوا ما نالوا منه»[١].

ولعلنا بعـد عرض دور الأدوات الخـمس التي بها يسـتطيع العبـد أن يدرك الآيات المودعة فيه. يلزمنا أن نـقف على هذه الآيات، لنكون على بينة من العلاقة القائمة بين الأدوات والآيات.

الآية الأولي: نور القربة حيث خـمر طينة آدم من التراب أخس شيء وأدناه ومن ماء الرحمة أشرف شيء وأعلاه وخلق وصور بيده.

الآية الثانية: هي نور المعرفة الذي أخرجه من خـزائن الربوبية، مقدما بعلم الوحدانية، عليه لباس الألوهية.

الآية الثالثة: هي نفخة الروح فـيه حتى استقـر وحتى أخذ كل شيء من آدم حظه من النفخ[٢].

وفي يوم الميثاق أخرجهم الله من صلب أبيهم آدم ووضعهم على كفه فنالتهم قربته فاستعملوا الأشياء الخمـسة فدلتهم تلك القربة على هذه القربة أن كلاهما من الرب الرحيم فأيقنوا به.

---

(١) الحكيم الترمذي «غور الأمور» ص١٣.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» جـ٢ ص ٢٨٧.

فلما كلمهم ولهم نفخ الروح علـى أن الكلام من الذى نفخ الروح يومئذ إذ له عندهم بينة عليه فيه.

ثم لما تجلى لهم عن وجهه الجليل سطع منه نور على وجـوههم وغشيهم به دلهم ذلك النور الذى وضع فى أبيهم وهو نور المعرفـة على أن النور الذى غشيهم اليوم من الجليل فعرفوه ربا واحدا فـردا صمدا، وذلك أنه لما اتفق النوران والتقيا: سطع على أعين قلوبهم النوران الربانيـان فدلاهم على ربهم الفرد الواحد فـعرفوه، وأيقنوا به، ويرون ذلك كله باسـتعـمال تلك الخـمسـة التى وصفنا، فـالعبـد فى استـعمالهن مـحمود وفى تركـهن مذموم على كـل حال وفى كل وقت وفى كل مكان»[1].

فالقربة - كما رأينا - تدل على القربة، والنور يدل على النور والكلام يشير إلى النفخ. فمن استـعمل الأشياء الخمسـة دلته على ما أودع لديه من هذه الآيات الثلاث أنهما من عند الله فعرف ربه.

والآيات الثلاث نور القربة، ونور المعرفة، ونفخة الروح: تكون عند الحكيم الترمذى ما يسميه: «بالنور المقاديرى الربانى والنور الميثاقي»[2].

ويذكر الحكيم الترمذى قـول رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم نورا من نوره»[3].

---

(١) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ص ١٣.

(٢) المرجع السابق ص١٤.

(٣) أخرجه الترمـذى فى سننه كتاب الإيمان باب ما جاء فى افتراق هذه الأمـة بلفظ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله عز وجـل خلق خلقه فى ظلمة فألقى عليهـم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأ ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله ج٥ ص ٢٦ عن عبد الله بن عمرو وقال أبو عيس هذا حديث حسن. ط الحلبى.
وأخرجه أحـمد بن حنبل فى مسنده «إن الله عز وجل خلق خلقه فى ظـلمة ثم ألقى عليهم من نوره يومئذ فمن أصابه من نوره يومئذ اهتدى ومن أخطأ ضـل فلذلك أقول جف العلم على علم الله عز وجل جـ٢ ص ١٧٦، ١٧٩ عن عبد الله ابن عمرو ط بيروت.
وفى رواية الأمام أحمد فى مسنده «إن الله خلق خلقـه ثم جعلهم فى ظلمة ثم أخذ من نوره ما شاء فألقاه عليهم فأصاب النور من شاء أن يصيبه وأخطأ من شاء فمن أصابه النور يومئذ اهتدى ومن أخطأ يومئذ ضل لذلك قلت جف العلم بما هو كائن».

يقول الحكيم: «فقد ذكر الرش لا الصب ولو صب لأطبق فعم الجميع وإنما رش ليصيب بعضهم دون بعض، وقد علم من يصيبه. والرش هو المقادير صائرة، والرش قسمة بين العبيد مقدرة»[1]. فأصاب النور من شاء أن يصيبه وأخطأ من شاء أن يخطئه، فمن أصابه النور يومئذ اهتدى ومن أخطأ ذلك النور ضل. فيوم المقادير خلقهم وهم كالنجوم الدرارى ثم سلبهم الضوء، ووضعهم فى ترابية التربة التى أراد منها انشاء خلق آدم عليه السلام. وقد طمس ضوءهم فلبثوا فى تلك الظلمة مليا فصاروا فى طول ذلك اللبث فى تلك الظلمة ثلاثة أصناف:

- صنف منهم زعم أن الذى ملكنا لم يدم ملكه فعجز عنه ولو لم يكن كذلك لم يتركنا ها هنا كالمنسى.

- وقال الصنف الآخر: تركنا ها هنا فنحن ننظر ما يكون ما يظهر لنا من أمره فالأول كفر والثانى نفاق وشك.

- وقال الصنف الثالث: تركنا ها هنا وهو دائم ونحن له يجعلنا حيث شاء[2].

والترمذى يرى أن الصنف الأول صارت كلمتهم ختما على قلوبهم وهو قول الله تعالى: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴿٧﴾ ﴾[البقرة]. فالختم غير مرفوع أبدا وهؤلاء هم الكافرون الذين على قلوبهم حجاب وغطاء لايزول ولا يرتفع. أما الصنف الثاني: وهم المنافقون، فلم تستقر قلوبهم لذلك صارت كلمتهم قفلا على قلوبهم ولم تصر ختما. والقفل قد يرفع ويفتح وذلك قوله تعالى: ﴿ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾ ﴾ [محمد].

أما الصنف الثالث: وهم المؤمنون الذين قالوا ربنا الذى يملكنا دائما ويجعلنا حيث يشاء إن شاء جعلنا فى ظلمة وإن شاء جعلنا فى نور، ثم مدوا أيدى القلوب نحوه لتعلق به فضرب بيديه إلى قلوبهم فقال أنتم لى عملتم أو لم تعملوا، فصارت هذه الكلمة مكتوبة على قلوبهم، وذلك قوله تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص١٢١.

(٢) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» جـ٢ ص٢٨٣.

﴿قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ (٢٢)﴾ [المجادلة] فمن أصابته يده اليمنى فهم الأولياء ومن أصابته يده الأخرى فهم عامة الموحدين. فهذه كانت صفتهم فى البدء ولم يزل ينقلهم من حال إلى حال إلى أن نقلهم إلى الطينة المعجونة طينة آدم عليه السلام[١].

وبما أننا عرضنا النور الإلهى السابق منه تعالى للإنسان فى عالم المقادير فلننظر إلى ربط الحكيم الترمذى بين هذا النور وبين العهد والميثاق الخاص بالتوحيد، وهو ميثاق عالم الذر حيث إن الإنسان فى نور الميثاق تعرف على الله، وعرفه بالنور المقاديرى السابق، والتقى هذا بذاك فعرف الله، وهو فى هذا يقول: «ولا يستفهم العارف بالشىء غير العارف لا يقال لغير العارف ألست بكاتب؟ حتى يعلم أنه به عارف فإذا كان له منة معرفة قبل ذلك به استفهمه فقال: ألست بكاتب؟ فيقول المستفهم بلى. فذلك هذا المثال على أن بنى آدم قد كانوا أصابوا حظوظهم يوم الخلقة من صنعة اليد والنفخ والنور، وصار ذلك رسما على أعين قلوبهم فلما رأوا نوره يوم الميثاق سمعوا كلامه ثم نالوا قربة كفه استتار ذلك بما عندهم فدلهم ذلك عليه فعرفوه فلما استفهم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (١٧١)﴾[الأعراف][٢] أى ألستم تعرفون بالعلائم والشواهد والبينات والآيات التى عندكم؟ «قالوا بلى»[٣].

فاستدلال الحكيم الترمذى قائم على أن الله سبحانه وتعالى حين سألهم يوم الميثاق أنما سألهم عن شيء كانت لديهم بينته، وقد سبقت لهم معرفته فقوله تعالي: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (١٧١)﴾[الأعراف] استفهام من الله للمسئولين يحمل نصف الجواب لأن الاستفهام تقريرى والتقرير لا يكون إلا بشىء معلوم فهو تلقين وإشارة إلى ما عند المسئولين من المعرفة، وأن المعرفة لا تكون أبدا دون الرؤية أو السمع أو القربة الحاصلة قبل ذلك[٤].

---

(١) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص٤١٦، ٤١٧، ٤١٨.

(٢) جزء من آية الميثاق وهى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣)﴾ [الأعراف].

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» ورقة ١٥.

(٤) راجع المرجع السابق ورقة ١٥ بتصرف.

ومما لا يغفل عنه أن ما جاء فى آية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (١٧٢)﴾[الأعراف] يتضح منه جهد العبد فى المعرفة تبعا لاستخدامه لنور المعرفة الموضوع فيه من قبل، واستخدامه لأدوات المعرفة الخمس لأنه بهذا قد عرف الله وتعرف عليه(١).

وهنا قد يتبادر إلى الذهن تساؤل: إذا كان الجميع قد أقروا واعترفوا فكيف نفسر وجود الكافرين والمؤمنين؟ يجيب الحكيم الترمذى على ذلك فيما نقله عنه الجمل: «أن الله تعالى تجلى للكفار بالهيبة فقالوا «بلى» مخافة منه. فلم يك ينفعهم إيمانهم فكان إيمانهم كإيمان المنافقين، وتجلى للمؤمنين بالرحمة فقالوا بلى مطيعين مختارين فنفعهم إيمانهم(٢).

وإذا كان الله عز وجل يوم أن أخذ الميثاق أمد من سبقت له منه الحسنى بالنور «الميثاقى» الذى يؤيد النور المقاديرى لدى هؤلاء فإن ذلك يعطينا فرقا واضحا بين المعرفة ونور المعرفة.

فالمعرفة أصل النور الذى كان منه نور المعرفة لم يقذفها الله فى قلب كل آدمى وإنما قذفها فى قلب من سبق فى علمه هدايته ليؤيده بهذه المعرفة وأما من لم يسبق له تقدير الهداية فقد حرم هذه المعرفة وليس له إلا نورها الذى كان فى آدم من يوم التخمير «فلما أخرج ذريته منهم نالهم ذلك النور الموضوع فى أبيهم يوم التخمير بالحصص فصار لكل منهم حظ على قدر ما كان فى القضاء فى سابق علمه، فمن كان فى سابق علمه أنه لايؤمن لم يؤيده بالمعرفة، ولم يمده بها، وتركه على ذلك النور الذى جبل عليه أبوه آدم عليه السلام فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة»(٣).

والفرق بين المعرفة التى يؤيد الله بها أهل الهداية والاختصاص يوم الميثاق وبين نور المعرفة الذى وضع فى الآدمى يوم المقادير يوضح قيمة الدور الذى يقدم به الآدمى فى المعرفة.

---

(١) انظر الدكتور سامى نصر «علم الأولياء» المقدمة ص٩٦.

(٢) انظر سليمان بن عمر الشهير بالجمل «الفتوحات الإلهية» جـ٢ ص٢٠٨ ط البابى الحلبى وقارن الدكتور بركة «الحكيم الترمذى» ونظريته فى الولاة جـ٢ ص٢٨٨.

(٣) الحكيم الترمذى «غور الأمور» مخطوط.

أما نور المعرفة المقاديرى فهو مشترك بين الآدميين جميعا وهو فطرة الله التى فطر الناس عليها وليس للآدمى منه شيء، وكل آدمى لـه نصيبه من هذا النور، لا يخلو منه آدمى. وإن كان حظ الآدميين يختلف فى ذلك لاختلاف فطرتهم وليس للآدميين فى هذا جـهد أو إرادة وانما هى المقادير والحظوظ التى قسـمها الله وعلى قدر نصيب الإنسان من هذا النور المقاديرى تكون إدراكـاته ومعرفتـه. فنور العين متمكن فيها نور المعرفـة المقاديرى وكذلك بقية الحواس وليس إلى الإنسان من ذلك شىء وإنما هى فطرة الله على حسب ما قسم يوم المقادير.

وأما المعـرفة فقد اخـتص بها أهل الهداية والاخـتصاص دون غـيرهم وهى الذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم إلا أن الإنسان مطالب باسـتعمالها ومحاسب عليها، فاستعمالها من فعل العبد ومنسوب إليه ويصير محمودا أو مذموما عند ربه باستعمال هذه المعرفة[1].

فنور المعرفـة المقاديرى مـشترك بين الآدمـيين جمـيعـا ورثوه عن أبيهم آدم بالحصص، كل على قدر ما هيء له، فليس للعبد فى ذلك جهد ولا إرادة لأنه من الله وليس إلى العـبد منه شىء. أمـا المعرفـة فهى نـور الفطرة التى فطر الله الناس عليها وقد أيدت بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم، والعبد مطالب باستعمالها لتحصل المعرفة حين تلقى إليه. والمعرفة على ذلك ليست مشتركة بينهم وإنما تكون لمن حصلها باستعمـال هذه الخمسة، فجهد العبد يوم الميثـاق إنما يبدو فى استعمال هذه الخمسة فقد اهتدى من اهتدى باستعمالها وضل من ضل بإهمالها[2].

يقول الدكتـور عبد الفتاح بركـة بعد أن ذكر الفرق بين المعرفـة ونور المعرفة «وبهذا يتبين جانبان بارزا الأهمية فى يوم الميثاق:

الجانب الأول: جانب الكسب والإرادة والاختيـار، وذلك فى استعمال هذه الخمـسة أو إهمالها من جـانب العبد، وتتفـاوت حظوظهم من ذلك تبعا لتـفاوت حظوظهم منها فى التدبير.

والجانب الثاني: جانب الجـبر والقهـر والاضطرار، وذلك فى تأييد العـبد

---

(١) انظر عبد المحسن الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٤١٢، ٤١٣.

(٢) راجع الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ٢ ص٢٨٩.

بالنور الميثاقى أو حرمانه من ذلك، وتتفاوت حظوظ العباد من ذلك النور تبعا لتفاوت حظوظهم من النور يوم المقادير.

ويضيف الدكتور بركة قائلا: وفى يوم الميثاق نجد أن دور العبد قد أصبح أكبر من دوره فى يوم المقادير، وأنه قد أعطى وسائل يتلقى بها المعرفة تبعا لما أعطى من الآيات فى نفسه إبان خلق أبيه آدم[1].

وموقف العبد من الله ومن معرفته ليس موقفا سلبيا إلى النهاية يخضع فيه لما جرى فى المقادير، ولكنه موقف إيجابى يحتاج من العبد جهدا وعملا فالمقادير سر الله قد طواها عن الخلق واستأثر بها، ولابد للخلق من أن يعملوا فمن قدر له حظ من هذه المقادير نال حظه، ومن لم يقدر له ذلك وقف عند عمله فالعباد طولبوا جميعا بالخدمة فعليهم جميعا العمل وإن الله بعد ذلك يؤيد من يختارهم بنور المنن حتى يصلوا إليه بعد علمهم، وعمل العبد أمام جباية الله ليس شيئا وهذا العمل الذى يكون من العبد قد ينبعث عما قسمه الله له فى المقادير[2].

فهناك فرق تام بين العمل وبين المعرفة:

- أما العمل فيطالب به الموحدون جميعا أو الخلق جميعا ولكنه لا يوصل إلى معرفة.

- وأما المعرفة فهى منحة الله لمن اجتباهم الله، وكل منهم يصل فيها إلى درجة تتبع حظه ومنة الله عليه.

وإن كان جميع الآدميين مطالبين بالمعرفة كما طولبوا بالعمل إلا أنها ليست إليهم بل هى من وجود الله ورأفته ومنته. «المعرفة أمانة عند بنى آدم وكلهم رهن الأمانة فلا يفكهم إلا وجوده، وأما النفس فإنها خلقت للعبودية فهى رهينة عند الحق لا يفكها إلا كسبها»[3].

ويبدو - بعد أن عرضنا للمعرفة عند الحكيم الترمذى وعرفنا أنها عنده «منة» من الله سبحانه وتعالى يمن بها على عباده الذين اجتباهم،وبينا جوانب أصل

(١) انظر الدكتور بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ٢ ص٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) عبد المحسن الحسينى «نظرية المعرفة عند الحكيم» ص٤٠٨.

(٣) الحكيم الترمذى «المسائل المكنونة» ص٦ وانظر الحسينى «المعرفة عند الحكيم الترمذى» ص٤٠٩.

المعـرفة وجـوهرها عند الحكيم يبـدو بعد ذلك أننـا فى حاجـة إلى أن نتبـين دور الإيمان عند الحكيم فى المعرفة وذلك لأهمية الإيمان وارتباطه بالقلب.

يقول الحكيم التـرمذى: «مثل الإيمـان فى القلب مثل غراسـة غرستـها فى الأرض عودا كالسـواك فالتفت عليها الأرض فـإن أنت سقيتها وأمـددتها بالتراب وأضحيتها للشـمس، فعن قريب تصير شجرة باسقة فى السمـاء غلظ ساقها وكثر فروعـها وتمكنت من الأرض عـروقهـا وزكت ثمرتها فكذا نـور الإيمان إذا دخل القلب فـسقيـه العلم بالله فكلما ازددت بـالله علما ازداد القلب بالله حـياة، وازداد كشفا ووضوحا بربوبيته. ومـدده أعمال البر، وهى أداء الفرائض واجتناب المحارم فكلمـا عملت برا كـان نور ذلك العمل راجـعا إلى نور المـعرفة فـيزداد قـوة بنور المعرفة[1].

ولعل مـا قـاله الحـكيم يوضح لنا دور الإيمـان إذا دخل الـقلب لأن قلب الإنسان قبل الإيمان يكون مظلما ومغلقا فإذا جاء الإيمان أصبح مضيئا، وانقشعت عنه سحـابة الشك والشرك، ولعل هذا كله هو ترجمة وتـفسير ما يرويـه الترمذى عن الرسول ﷺ فى قوله: «العلم علمان: علم فى القلب فذاك العلم النافع وعلم فى اللسان فـذاك حجة الله تـعالى على ابن آدم»[2] فإنما يضىء القـلب لأن عينى القلب قد أبصرتا صورة ما ذكر له على صورة من داخل البيت فاستقر القلب.

---

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ١٩٠، ١٩١.

(٢) أخرجـه الدارمى فى سننه فى المقـدمة باب التـوبيخ لمن يطلب العلم لغيـر الله جـ١ ص٨٦ عن الحسن عن النبى ﷺ. وابن عبـد البر فى كتابه جامع بيان الـعلم وفضله، فى بيان ذم من تعلم العلم لغير الله جـ١ ص ١٩٠، ١٩١ من رواية الحسن مـرسلا وعلق عليه بقوله، ورواه يوسف بن عطيه عن قتادة عن الحسن عن انس مرفوعا.

وابن المبارك فى الزهـد ص ٤٠٧ وابن أبى شيبـة فى المصنف كتاب الزهد باب زهـد نبينا جـ٣ ص٢٣٥.

وذكره السيـوطى فى الجامع الصغيـر جـ٢ ص ٧٠ وعزاه لابن أبى شيبـة، والحكيم عن الحسن مرسلا، والخطيب عن الحسن، عن جابر مرفوعا ورمز له بالحسن.

وذكره المنذرى فى التـرغيب والترهيب كـتاب العلم باب العلم علمـان جـ١ ص١٣ وقال: رواه الحافظ أبو بكر الخطيب فى تاريخه بإسناد حسن.

وقال: رواه أبو منصـور الديلمى فى مسند الفردوس والأصـبهانى فى كـتابه ورواه البيـهقى عن الفضيل ابن عياض من قوله غير مرفوع.

وذلك هو العلم النافع النافذ ببصر القلب إلى نور الروح، المتوقد فى عينى الرأس الظاهرتين. فإذا نظر إلى الأشياء أبصر آية القدرة فى الأشياء كلها، وأثار الربوبية، فلا تقدر زينة الأشياء وبهجتها وحلاوتها أن تغره عن الله حتى يتعلق قلبه بشىء دون الله تعالى فيحجبه عن الله تعالى، فيصير فقده عليه، فيعمى بصر قلبه، ويبقى فى ظلمات النفس وحب الشهوات، ويتكدر روحه ويسلب قلبه الآمرة ويغلب الخارجى.

وأما علم اللسان فقد تلقنه من أفواه الرجال سمعا، ومن الكتب نظرا، فأودعه حفظه حتى يبرزه الحفظ من صدره فى وقت الحاجة وليس له قوة ما يجاهد به نفسه فيحاربها ويهزمها وتلك حجة الله تعالى عليه. يقول ويهدى الناس إليه. فإذا صار إلى إقامته بنفسه صار أضل من الأنعام، يغلبه الهوى فى الشهوات[1].

فذاك علم حفظ وليس له قرار فى القلب، والحفظ قرين العقل والعلم الأول مستودع المعرفة وهو علم اليقين يربك ما تناله عين الفؤاد يربك الأشياء بصورتها حتى تعبد الله على رؤية التدبير[2] فالقلب كما نرى يطمئن ويستقر بما شاهد من اليقين الذى نتج عن وقوع الإيمان فى القلب وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ۝٧﴾[الحجرات].

والمعرفة بالله تتمكن فى القلب وتزيد بازدياد العلم بالله وبأسمائه وبربوبيته وتدبيره، وعلى أعمال البر، وقطع العلائق حتى يمتلئ القلب نورا ولا يبقى فيه موضع رأس إبرة خاليا عن النور.

وعلى ضوء ذلك يمكن أن يقال أن المعرفة عند الحكيم الترمذى هى النتيجة الطبيعية للإيمان إذا كان إيمانا صادقا وخالصا لوجه الله، كما أن الإيمان هو أيضا معرفة.

لأن الإنسان لا يعبد شيئا لا يعرفه، فضلا عن أنه لا يؤمن بشىء إلا وكان فى منزلة المعبود بالنسبة له. ولعله لهذا يتفاوت نور الكلمات الصادرة من الناس بحسب تفاوت أنوار قلوبهم تلك التى تبعا لها تصل الكلمات إلى السماء فى

---

(١) انظر الحكيم الترمذى «الأمثال من القرآن والسنة» ص٢٦٦، ٢٦٧.
(٢) الحكيم الترمذى «المرجع السابق» ص ١٩١.
(٣) انظر الدكتور سامى نصر لطف «علم الأولياء» المقدمة ص ١٠٢.

الدعاء وتحصل علـى ما تحصل عليه من الاستـجابة أو الإجابة مثل كلمـات الحمد والشكر والذكر والتسبـيح والتكبير وغيرها من أوجه علاقـة العبد بربه التى تخرج فى صورة الأقوال[٣].

وعن هذا التـفـاوت فى نور الكلمـات حسب تفـاوت أنوار القلوب يقـول الحكيم: «فكلمة تخرج من قلب مـعدن ذلك القلب فى الآخرة، وتخرج من قلب مـعدن ذلك القلب فى المـلكوت، وتخرج من قلب مـعـدن ذلك القلب من ملك الملك بين يديه، فـإنما اسـتنار قلبه بـذلك النور فكل كلام يـخرج منه فـمن ذلك النور»[١] ولعل مرجع تفاوت أنوار القلوب عـائد إلى تفاوت درجات الإيمان ومن ثم تفاوت درجة المعرفة فى يقينها.

ومما يزيد تأكيد تفـاوت درجة المعرفة فى يقينها ما جـاء عن الحكيم الترمذى فى تفاوت درجة المعرفـة تبعا لتفاوت طبقات السـالكين - وقد سبق ونحن نعرض لطبقات السالكين عند الحكيم الترمـذى أن وجدنا أن السالكين عنده أربع طبقات: طبقة الصادقين، وطبقة الصديقين وطبقة المقربين، وطبقة المنفردين.

يقول الحكيم: «فإن علم المعرفة للعـامة الإيمان به وهو الظالم لنفسه ما زال يظلم نفســه باتباع الهوى والشـهوات حتى احتـجبت المعرفـة عنه، فصاحبـه عالم جاهل مؤمن به. وعلم المعرفـة للصادقين مشرق غير واضح، وهو المقتـصد، يشير إلى الله تعالى على مـدرجة الصدق فى الفـعل جهدا وحـذرا وحراسة باكـيا على نفســه يقتضى مـنها الصدق فى الفـعل جهدا فى كـل حركة وفـعل وقول. وعلم المعرفة للصديقين والمطالعة والمشاهدة باليقين وهو علم السابقين المقربين»[٢].

وبعد ذلك نجد أن المعـرفة بالله عند الحكيم تستقيم عـلى شعب قال للحكيم قائل: وما تلك الشعب؟ قال:

الخوف.. والخشية.. والحب.. والحياء.. والفرح.. والهيبة.. والأنس.. والوداد.. والرغبة.. والرهبة.. والتقوى.

فهذه كلها شعب المعرفة، فإذا حى القلب بالله صار عالما بالله.

(١) الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص ١٨٠.

(٢) ابن خلدون «المقدمة» جـ٤ ص١٢٧٠، ١٢٧٣بتصرف.

فإذا رأت تلك الحباة شعب المعرفة أهاجت منك الخوف والخشية والحب والحياة، والفرح، والوداد، والهيبة، والأنس، والرغبة، والرهبة، والتقوى. ويظهر فى الجوارح صدق ما هاج منك فى الباطن من أداء الفرائض واجتناب المحارم والقيام بحقوق الله تعالى دق أو جل والصفاء فى الصدق والأخلاق فى هذه الأمور التى ظهرت على الجوارح»[1].

ومن هنا كانت المعرفة شجرة غرسها الله فى قلوب السالكين ووكلهم بتربيتها فعلى قدر التربية ينالون من ثمرتها فكلما عظمت الشجرة وبسقت وغلظت. كان أقوى لفروعها وأزكى لثمرتها، وألذ لطعمها فتربية هذه الشجرة بالماء وهو العلم والتراب وهو أعمال البر، وبالحراسة وهو التقوى حتى ينال الثمرة، ويصل إلى المعرفة بالله سبحانه وتعالى.

---

(١) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص ٩٧، ٩٨.

الفصل الثانى

الولاية

- الولاية عند الحكيم الترمذى
- النبوة والولاية
- الولاية وختم الأولياء

من نتائج السلوك إلى رب العالمين: الولاية، وقد اهتم بها معظم شيوخ التصوف السابقين والمعاصرين للحكيم الترمذى فى القرنين الثانى والثالث الهجريين مثل الفضيل بن عياض ت١٨٧هـ، ومعروف الكرخى ت ٢٠٠هـ، والجنيد ٢٩٧هـ، والمحاسبى ت ٢٤٣هـ، وذى النون المصرى ت ٢٤٥هـ والبسطامى ت ٢٦١هـ، فوجه هؤلاء وكثير غيرهم جل عنايتهم نحو الإعداد النفسى والتربية الروحية وتأهيل المريدين للوصول إلى الولاية مما هو أدخل فى باب الوسائل، إلا أن الحكيم الترمذى جعل الغاية من السلوك: الولاية، ولهذا جعلها محور فلسفته الصوفيه وقطب معظم إنتاجه.

وكان ذلك ظاهرا حتى فى أسماء كتبه أمثال «علم الأولياء» و «ختم الأولياء» و «سيرة الأولياء» ومع ظهور السلوك الصوفى والتسليك بعد القرن الثالث الهجرى أخذت الولاية أهمية خاصة من حيث إنها أضحت الهدف المعلن وغير المعلن لسلوك السالكين[1].

ويذكر الهجويرى: أن قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها لأن جميع المشايخ رضى الله عنهم متفقون فى حكم إثباتها، غير أن كلا منهم بين هذا بعبارة مختلفة، ومحمد بن على «الحكيم الترمذى» رضى الله عنه مخصوص بإطلاق هذه العبارة على «حقيقة الطريقة»[2].

ولقد تتبع ابن عربى خطى الحكيم الترمذى فى الولاية وليس أدل على تتبع ابن عربى هذا الخط من إجابته على أسئلة الحكيم الترمذى «مائة وخمسة وخمسين سؤالا» فى فتوحاته المكية ويقول فى هذا الشأن: «اعلم أن الدعاوى لما استطال لسانها فى هذا الطريق من غير المحققين قديما وحديثا. جرد الإمام صاحب الذوق التام محمد بن على الترمذى الحكيم مسائل تمحيص واختبار وعددها مائة وخمسة وخمسون سؤالا، لا يعرف الجواب عنها إلا من عملها ذوقا وشربا، فإنها لا تنال بالنظر الفكرى ولا بضرورات العقول، فلم يبق إلا أن يكون حصولها عن تجل إلهى فى حضرة غيبية بمظهر من المظاهر، فجعلت هذا من الفتوحات مجلاها إن شاء الله»[3].

---

(١) انظر الدكتور سعاد الحكيم «المعجم الصوفى» ص١٢٣٣.

وانظر كذلك الدكتور عبد الفتاح بركة «الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية» جـ٢ ص ٧ - ٣٠.

وراجع السلمى «طبقات الصوفية».

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٤٤٢، ٤٤٣.

(٣) ابن عربى «الفتوحات المكية» جـ٢ ص ٣٩ - ٤٠.

فابن عـربى - كمـا نرى من النص الذى جاء فى فتـوحاته - يشـير إلى أن الحكيم الترمـذى صاحب نظرية فى الولاية استحق من ابن عـربى بسببهـا أن يلقبه بلقب «الإمام صاحب الذوق التام».

والولاية لها مـعان لغوية واصطلاحيـة كثيـرة اهتمت بها المعاجم العـربية[1] ولسنا فى حاجـة إلى أن نعرض لهـا. ولكن ما يهمنا أن نعنـى به أن كلمة «ولي» جـائـز أن تكون فـعـيل بمعنى مـفـعـول كـمـا قـال تعـالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ (١٩٦)﴾[الأعراف] لأن الله تعالى لا يدع عبده لأفعاله وأوصافه ويحفظه فى كنف حفظه. وجـائز أن تكون فعـيل بمعنى المبالغة فى الـفاعل، لأن العبـد يتولى طاعته، ويداوم على رعاية حقوقه، ويعرض عن غيره فهذا مريد وذاك مراد[2].

وجمـيع هذه المعانى جائزة من الحق إلـى العبد، ومن العـبد إلى الحق لأنه تعالى ناصر أحبائه، إذ إنه تعالى وعـد أحباءه من صحابة النبى ﷺ وقال: ﴿أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (٢١٤)﴾[البقرة] وقال أيضا: ﴿وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لا مَوْلَىٰ لَهُمْ (١١)﴾[محمد]. أى لا ناصر لهم. ولما لم يكن ناصرا للكفار فـلا محالة أن يكون ناصرا للمؤمنين، فينصرهم وينصر عقولهم فى الاسـتدلال بالآيات، وبيان المعانى لقلوبهم، وكشف البراهين لأسرارهم وينصرهم على مخالفـة النفس والهوى والشيطان وموافقة أمور أنفسهم»[3].

وإذا كانت كلمـة ولى «جائز أن تكون «فـعيل» بمعنى مفـعول و «فـعيل» بمعنى المبالغة فى الفاعل فإن الحكيم الترمذى يرى أن «صفة الولى، أن يكون الله جل جلاله: وليه واختياره الله تعالى. وهو يكون اختيارا أيضا، أى اختيار الله من بين خلقه»[4].

وعبارة الحكيم تفـيدنا أن الولى عنده من كان الله سبحـانه وتعالى وليه وهو من اختياره الله تعالى. وهو يكون اختيارا أيضا أى اختبار الله جل جلاله.

وقـريب مما ذكـره الحكيم مـا جـاء عن الـكلاباذى حـيث يقـول: «وولاية اختـصاص واصطفـاء واصطناع. وهذه توجب مـعرفـتها والتـحقق بهـا، ويكون

(١) راجع مثلا ابن منظور «لسان العرب» مادة « ولى».

(٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٤٤٤.

(٣) المرجع السابق جـ٢ ص٤٤٤.

(٤) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٨١.

صاحبها محظوظا عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشرية قائما معه باقيا فيه فلا يستحلى حظا من حظوظ النفس استحلاء يفتنه فى دينه واستحلاء الطبع قائم فيه وهذه خصوص الولاية من الله للعبد»[1].

وأولياء الله سبحانه وتعالى - عند الحكيم - هم الذين عجن الله طينتهم بحبه فأشربت قلوبهم حبه، فهم الذين بغيتهم فى الدارين مولاهم وخالقهم ومليكم قد ملك حبه قلوبهم، ولا يقدر شىء دونه أن يملكهم[2].

والولى والأولياء كلمتان ينطق بهما القرآن الكريم والسنة النبوية مما يعطى أهمية للولى والأولياء. قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يونس] وقال رسول الله ﷺ أن الله عز وجل قال: «من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب»[3].

ومن هذا تعرف أن لله عز وجل أولياء قد خصهم بمحبته وولايته وهم ولاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله وخصهم بأنواع الكرامات وطهرهم من آفات الطبع، وخلصهم من متابعة النفس فلا هم لهم سواه ولا أنس لهم إلا معه. وقد كانوا قبلنا فى القرون الماضية وهم موجودون الآن وسيبقون من بعد هذا إلى يوم القيامة لأن الله تعالى شرف هذه الأمه على جميع الأمم، وضمن أن يحفظ شريعة محمد ﷺ وما دام البرهان الخبرى والحجج العقلية موجودة اليوم بين العلماء فيلزم أن يكون البرهان العينى أيضا موجودا بين الأولياء وخواص الله تعالى[4].

إذن الولاية قائمة وموجودة وشواهد القرآن الكريم والسنة النبوية دليل على ذلك. ولا يخالف ما ذهب إليه الحكيم الترمذى والصوفية من وجود الأولياء وتخصيصهم بما خصهم الله إلا طائفتان.

الطائفة الأولى: المعتزلة حيث ينكرون تخصيص واحد دون الآخر من المؤمنين، ونفى تخصيص الولى نفى لتخصيص النبى، وهذا ظاهر البطلان[5].

---

(١) الكلاباذى «التعرف» ص٧٤، ٧٥.

(٢) الحكيم الترمذى «الأمثال من الكتاب والسنة» ص٢٦٢.

(٣) رواه البخارى فى كتاب الرقاق «باب التواضع» وسبق تخريجه وهذا جزء من الحديث.

(٤) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٤٤٦.

(٥) المرجع السابق جـ٢ ص ٤٤٧.

والطائفة الثانية: عامة الحشوية[1]. وعامة الحشوية يجيزون التخصيص ولكنهم يقولون أنهم كانوا ولم يبقوا اليوم. وبدفع الهجويرى قول الحشوية هذا بما ذكره: من أن إنكار الماضى والمستقبل كلاهما سيان؛ لأن طرفا من الإنكار لا يكون أولى من طرف آخر[2].

بعد هذا نعود إلى الحكيم الترمذى فنرى الولاية عنده مرتبة من مراتب القرب الإلهى يصل إليها السالكون يتولى فيها الحق العبد السالك فيصبح ويسمى للحق، وليس لذاته، لذلك الحق يتولاه. يقول الحكيم الترمذى: «الولى من كتب الله له الولاية وجعل له حظا فبحظه من الله تعالى يقدر أن يتولاه. وقد كتب الله لأهل الولاية ولايتهم وأيدهم بروح منه[3].

فالولاية عند الحكيم لا تكتسب، بل هى تعيين إلهى فالحق سبحانه يعين خاصته وليس معنى ذلك أنه ليس هناك جهد إنسانى، بل يوجد هناك جهد إنسانى فى التعرض لهذه المنة الإلهية ومحاولة الاستعداد والانتظار لصدورها.

النبوة والولاية

الولى عند الحكيم الترمذى - من كتب الله له الولاية، وجعل له حظا، فبحفظه من الله تعالى يقدر أن يتولاه.

كما أن النبوة لمن كتب له النبوة، وجعل له حظا، فبحظه من الله تعالى قامت له النبوة وبين الأنبياء تفاوت فى الدرجات قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴿٥٥﴾﴾[الإسراء].

فبين الأنبياء تفاوت فى القلوب والدرجات وكلهم أنبياء عليهم السلام فكذلك الأولياء وبينهم تفاوت وكلهم أولياء[3].

(١) الحشوية: مصطلح كلامى استخدم فى مجال ذم بعض أصحاب الحديث الذين قبلوا الآثار التشبيهية التجسدية دون نقد أو تمييز واكتفوا بتفسيرها تفسيرا حرفيا ومشبهة الحشوية أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الأخلاص والاتحاد المحض «انظر الملل والنحل» على هامش الفصل جـ١ ص ١٣٩».

٢) الهجويرى «كشف المحجوب» جـ٢ ص٤٤٧.

٣) الحكيم الترمذى «نوادر الأصول» ص ١٥٧.

والنبوة كما يذكر الحكيم الترمذى: كلام ينفصل من الله وحيا، معه روح من الله، فيقضى ويختم بالروح، فيه قبوله، فهذا الذى يلزم تصديقه ومن رده فقد كفر، لأنه رد كلام الله تعالى والولاية لمن ولى الله حديثه على طريق أخرى، فأوصله إليه، فله الحديث، ويتفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق، معه السكينة، تتلقاه السكينة التى فى قلب المحدث، فيقبله ويسكن إليه. والحديث ما ظهر من علمه الذى برز فى وقت المشيئة. فذلك حديث النفس كالسر. وإنما يقع ذلك الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضى مع الحق إلى قلبه؛ فيقبله القلب بالسكينة، فمن رد هذا لم يكفر، بل يخيب ويبهت قلبه، لأن هذا رد على الحق ما جاءت به محبة الله من علم الله فى نفسه[1].

فالرسالة والنبوة أمانة إلهية بمعنى أن الرسول يتلقى رسالة من السماء ويبلغها إلى الناس. وهو ملزم بذلك، ومن لم يؤمن بالنبى أو الرسول فقد كفر لأنه لم يؤمن بما جاء به الوحى، أما الولاية فهى مكرمة إلهية تحمل فى أطوائها عناصر الدلالة عليها.

وإن الباحث ليرى أن ما ذكره بعض الكاتبين يحتاج إلى مراجعة، فالدكتور أبو العلا عفيفى فى كتابه «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» قد ذكر: «إنه ظهرت مسألة المفاضلة بين الأنبياء والأولياء فى التصوف، وكان أول من أثارها متصوفة الإمامية بالكوفة: رياح وكليب من زهاد الزنادقة. ثم ظهرت بعد ذلك فى كلام متصوفة الشام كأبى سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢١٥هـ وأحمد بن أبى الحوارى المتوفى سنة ٢٣٠هـ وكل هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة. وكذلك يذهب هذا المذهب محمد بن على الحكيم الترمذى»[2].

فالدكتور أبو العلا عفيفى - كما ترى - يذهب إلى أن الحكيم يقول بتفضيل الأولياء على الأنبياء.

---

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٢) انظر الدكتور أبو العلا عفيفى «التصوف الثورة الروحية فى الإسلام» ص ٣٠٤ ط دار المعارف سنة ١٩٦٣ الطبعة الأولى.

كما جاء فى مقدمة كتاب «الرياضة وأدب النفس» التى كتبها المستشرق أربرى والدكتور على حسن عبد القادر تحت عنوان: «مبادئه» أى الحكيم الترمذى «وقد ذكر لنا السبكى فقال أبو عبد الرحمن السلمى نفوه من ترمذ، وأخرجوه منها، وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية» وكتاب «علل الشريعة». وقالوا أنه يقول: أن للأولياء خاتما كما أن للأنبياء خاتما وأنه يفضل الولاية على النبوة»[1].

وقد ذكر هذا أيضا المستشرق الدكتور نقولا هير فى المقدمة التى جاءت فى كتاب «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب»[2].

والحق الذى يهدينا إليه البحث أن الحكيم الترمذى، لم يقل أن الأولياء أفضل من الأنبياء، فهو حينما يروى عن رسول الله ﷺ قوله: «إن لله عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم النبيون والشهداء لمكانهم وقربهم من الله عز وجل»[3].

يقول له قائل: أليس فى هذا الأخبار ما يدل على تفضيل من دون الأنبياء على الأنبياء؟

قال: معاذ الله أن يكون كذلك. فإنه ليس لأحد أن يفضل على الأنبياء أحدا لفضل نبوتهم ومحلهم.

قال له قائل: لم يغبطهم النبيون وليسوا بأفضل منهم؟

---

(١) انظر الدكتور أربرى وعلى حسن عبد القادر « الرياضة وأدب النفس» ص ١٥.

(٢) انظر المستشرق نقولا هير «الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص٨.

(٣) الحديث ورد فى ختم الأولياء ص ٣٩٤.

أخرجه الترمذى فى سننه، كتاب الزهد، باب ما جاء فى الحب فى الله عن معاذ بن جبل بلفظ «سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عز وجل: المتحابون فى جلالى لهم منابر من نور، يغبطهم النبيون والشهداء» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح جـ٤ ص ٥٩٨ ط مصطفى البابى الحلبى تحقيق إبراهيم عطوة عوض الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ.

واخرجه الإمام أحمد فى مسنده عن أبى مالك بلفظ «لقد علمت أقواما ما هم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء بمكانهم من الله عز وجل» جـ٥ ص ٣٤٢.

وبلفظ: «إن لله عز وجل عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم النبيون والشهداء لمقعدهم وقربهم من الله يوم القيامة» جـ٥ ص ٣٤١.

قال: قد فسره فى الخبر وذلك «لقربهم ومكانهم من الله»[1].

ولعله قد وضح تماما أن الحكيم الترمذى لم يقل أن الأولياء أفضل من الأنبياء بل دفع ذلك بقوله: معاذ الله أن يكون كذلك.

والحكيم الترمذى وهو يتحدث عن تدرج العباد وترتبهم فى مراتب ودرجات يقول: «ألا ترى أن المؤمنين قليل من الكافرين، والأتقياء قليل فى المؤمنين، والأولياء قليل فى الأتقياء، والأنبياء قليل فى الأولياء والرسل عليهم السلام قليل فى الأنبياء»[2]. فأنت ترى أن الحكيم الترمذى عبر فى هذا النص عن تدرج العباد فى صورة منطقية بناء على علاقات التضمن والاشتمال بين الفئة الأكبر والفئة الأقل منها. ونستطيع أن نتبين فى وضوح أن الحكيم فى حديثه عن قلة عدد أصحاب درجة «ما» بالقياس إلى درجة أخرى بين أن الأنبياء فى درجة أخص من الأولياء، ونحن نتابع نصوص الحكيم الترمذى نلاحظ له رأيا فى كتابه «معرفة الأسرار» يفضل فيه النبوة على الولاية بأسلوب ينفى عنه الاتهامات التى وجهت إليه ممن فهموا رأيه على غير وجهه الصحيح وهو فى ذلك يقول: «والنبوة تمام الدرجة، والرسالة أجل من النبوة والخلافة فى الرسالة أجل من الرسالة بلا خلافة. والمزيد من الله تعالى لا ينقطع لأنه ليس لله نهاية. والنبوة هى حالة تامة، وما زاد عليها يكون زيادة على الفضل لا زيادة على النقصان. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴿٥٥﴾ [الإسراء][3].

فالحكيم يؤكد على مكانة النبوة والرسالة، وفى موضع آخر يبرز الحكيم الترمذى التفاوت فى الدرجة والمكانة بين النبوة والولاية من خلال تعرضه لموضوع مشترك بين النبوة والولاية وهو الحديث الذى هو من أجزاء النبوة ولكنه ليس هو النبوة ذاتها وهو من الأوصاف الأساسية للولاية، يقول الحكيم:

«أجزاء النبوة مثل الحديث وهو أجل جزء من النبوة، ثم الصديقية ثم الإلهام والفراسة، ومن أجزائها: العقل، والفهم، واللب وهو لباب العقل ومخه،

---

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٩٤.

(٢) انظر الحكيم الترمذى «علم الأولياء» ص٤٩.

(٣) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٦٦، ٦٧ بتصرف.

واليـقين، والتوكل، والبـيان، والسـلامة، والشـجاعـة، والسخـاوة، والرحمـة، والنصيحة، والأمانة، والرضا، والتـسليم، والهداية، والجود، والكرم والتفويض، والفطنة، والإنابة، والأدب، والخـشوع، والوقـار، والأنس، والشوق، والمحـبة، والهـدى، والاستـقامـة، والفضل، والوفـاء، والإخلاص، والتـواضع، والحلم، والخـشيـة، والعصـمـة، والرؤيا وكذلك المعـجـزات، والذكاء والخـوف والإيمان والإسلام.

وبداية الحديث: الإلهـام وهو حديث طوى يقع من الله تعـالى إلى وليه من غيـر أن تشهـده الملائكة من واحد إلـى واحد، وفعل الحـديث: حضـور القلب، وزوال الواردات التى تقطعـه، والحديث من الـنبوة كـالسمع من الوجـه من ورثة النبوة»[1].

فالحديث أجل جزء من أجزاء النبوة، وهـو كالسمع من الوجه، أما الأولياء فلهم الإلهام وهو حـديث طوى يقع من الله إلى وليه، وإذا كان الحكيم التـرمذى قد أبرز التفـاوت فى الدرجة بين النبوة والولاية من خـلال ما هو مشترك بـينهما. فإنه من ناحية أخـرى قد فرق بين النبوة والولاية من حيث كونهـما درجتين تأتيان من الله بالاجتـباء مع التفـاوت بين ما يناله كل من النبى والولـى، يقول الحكيم: «فكما صح الوحى للنبى على الصفة التى وصفـها الشرع من كونه مؤيدا بالروح، فكذلك يصح الحديث للولى المجتـبى وهو مؤيد بالسكينة»[2] أليست السكينة حقا من الله ينزلها على أولـيائه فكما صح للنبى الوحى بالـروح فكذلك يصح الحديث لهذا الولى بالسكينة وإذا كان الله قد ولى الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة فكشف الغطاء، فـقد ولى هذا الصنف من الأولياء بأن أخذهم مـن نفوسهم إلى محل الولاية وكشف الغطاء»[3].

فالأمر المشترك بين النبوة والولاية متمثل فى اجتباء الله لكل من الولى والنبى كذلك النبوة والولاية يشـتركان فى كشف الحجاب وزوال الموانع التى تحـجبهم عن

(١) الحكيم الترمذى «معرفة الأسرار» ص٦٨.

(٢) والسكينة سمـيت سكينة لأنها تسكن القلب عن الريب والحـرارة إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص٣٥٠.

(٣) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص٣٤٢، ٣٣٥، ١٣٦.

الله أو تحجب المدد الإلهى عنهم. والفرق بين النبوة والولاية يبدو واضحا حيث إن الحديث عند الأولياء غير الوحى عند الأنبياء ولكنه لا يساويه وكذلك فإن الأنبياء يحصلون على الحديث ويزيدون عليه بدرجة هى الوحى، أما الأولياء فإن أشرف درجة يصلون إليها هى درجة الحديث الذى يحصل لهم بسكينة النفس(١).

ومن هذا كله يتبين لنا أن الحكيم الترمذى لم يقل أبدا بأفضلية الأولياء على الأنبياء كما زعم الكاتبون. ويبدو أن زعم الكاتبين قديما وحديثا عائد إلى عبارة «يغبطهم» حيث كرر الحكيم: إن هؤلاء الأولياء يغبطهم النبيون والشهداء لمكانهم وقربهم من الله تعالى كما جاء صريحا فى الحديث النبوى السابق، وهؤلاء فهموا أن الغبطة هى الحسد.

يقول الدكتور سامى نصر محقق كتاب «علم الأولياء»: والترمذي يرى أن خواص الأولياء: أنهم سيكونون يوم القيامة فى درجة عليا وفى مكانة عظيمة وفى مقام قريب من الله لدرجة أنهم يصبحون محل غبطة وحسد الأنبياء والشهداء، ومن المعروف أن كثيرا ما يكون الحسد والغبطة لا يحصلان إلا من كائن أقل درجة أو مكانة أو مالا نحو كائن أعلى منزلة ومكانة ومالا، وكأن غبطة الأنبياء والشهداء لمكانة خاصة الأولياء يتضمن ضرورة القول بأن هؤلاء فى مكانة ومنزلة أفضل وأكرم من مكانة الآخرين»(٢).

ويبدو أن خطأ الزاعمين بأن الحكيم قال بأفضلية الأولياء على الأنبياء عائد إلى أنهم فسروا الغبطة بمعنى الحسد.

وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية وجدنا ابن منظور فى لسانه يذكر أن «الغبطة: حسن الحال»(٣) وعلى هذا تكون غبطة الأنبياء والشهداء لهؤلاء الأولياء قائمة لأنهم التزموا بالعبادة لله والسلوك الذى دعا إليه الأنبياء والمرسلون.

---

(١) راجع الدكتور سامى نصر «علم الأولياء» ص ٤٩.

(٢) المرجع السابق المقدمة ص ٥٠.

(٣) ابن منظور «لسان العرب» جـ٥ ص ٣٢٠٨ ط دار المعارف.

إن الباحث فى موضوع الولاية والأولياء عند الحكيم الترمذى يجد أن الحكيم تحدث عن ختم الأنبياء وهو محمد ﷺ ورأى كذلك أن يكون للأولياء خاتم، يقول الحكيم وهو يتحدث عما اختص به محمد ﷺ من خصوصيات: «كان الله ولا شىء معه، فجرى الذكر وظهر العلم وجرت المشيئة، فأول ما بدأ ذكره - أى محمد ﷺ - ثم ظهر فى العلم علمه، ثم فى المشيئة مشيئته، ثم فى المقادير هو الأول، ثم فى اللوح هو الأول، ثم فى الميثاق هو الأول، ثم هو الأول يوم تنشق عنه الأرض، ثم هو الأول فى الخطاب، والأول فى الوفادة، والأول فى الشفاعة، والأول فى الجوار، والأول فى دخول الدار والأول فى الزيارة. فبهذا ساد الأنبياء عليهم السلام، ثم خص بما لا يدفع وهو خاتم النبوة، وهو حجة الله عز وجل على خلقه يوم الموقف فلم ينل هذا أحد من الأنبياء»[1].

بعد ذلك يعرض الحكيم لختم الأولياء، وخاتم الأولياء عند الحكيم غير محدد الهوية ولم يسمه باسم من الأسماء، ولكنه وصفه ببعض الأوصاف التى يتميز بها، قال الحكيم: «هو محظوظ من ربه وهو سيد الأولياء وله ختم الولاية من ربه، فإذا بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب وقد صار إلى الباطن الذى انقطعت عنه الصفات»[2].

وفى موضع آخر من كتاب «ختم الأولياء» يقول الحكيم عن خاتم الأولياء: «هو سيدهم ساد الأولياء كما ساد محمد ﷺ الأنبياء»[3].

والحكيم الترمذى لا يكتفى بالقول بأن هناك خاتما للأولياء. ويتضح ذلك من قوله عن خاتم الأولياء: «فهو فى كل مكان أول الأولياء. كما كان محمد أول الأنبياء فهو من محمد عند الأذن والأولياء عند القفا وهو سيد من دون الأولياء والأولياء خلفه درجة درجة»[4] وهذا الولى يسير به الله تعالى على طريق محمد

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٣٣٧، ٣٣٨.
(٢) المرجع السابق ص ٣٣٥.
(٣) المرجع السابق ص ٣٤٥.
(٤) المرجع السابق ص٣٣٤.

ﷺ فكما كان محمد ﷺ حجة على الأنبياء، فكذلك يصير هذا الولى حجة على الأولياء[1].

ومن هنا تبدو مسـألة خاتم للأولياء مسألة مؤكدة عند الحـكيم الترمذى وقد جاء كـتابه ختم الأوليـاء يدور حول الولاية وخصـالها وخاتم الأوليـاء وما له من صفات وسمـات ولا يفوتنا ونحن نكتب عن خاتم الأولياء أن نذكر أن ابن تـيمية نقد فكرة خاتم الولاية نقدا واضحا؛ فقد جاء عنه فى «حقيقة مذهب الاتحاديين». قوله: «إن دعوى المدعى وجود خـاتم للأولياء على ما ادعوه باطل لا أصل له ولم يذكر هذا أحـد من المعروفين قبل هؤلاء إلا أبو عبـد الله محمد بن على الـترمذى الحكيم فى كتاب «ختم الولاية» ففى كلامه من الخطأ ما يجب رده. ومنها ما ادعاه من خاتم الأولياء الذي يكـون فى آخر الزمان وتفضيله وتقـديمه على من تقدم من الأولياء»[2].

ولكن ألا ترى أن الحكيم الترمـذى قصد من إيراد خاتم الأوليـاء وما له من صفـات وسمـات أن يكون ذلك حافـزا لكثـير ممن يتطلعـون إلى سلوك الطريق، ويكون قدوة يقـتدون به، ومثالا أعلى يتطلعـون إلى الوصول إلى مسـتواه وأسوة يأتسون بها، ويمكنهم الوصول إليها. ولعل موقف الحكيم الترمذى الذى بين خلاله أوصاف ختم الأولياء بمثابة دعوة مفتوحة لكل إنسان مؤمن بالله سبحانه وتعالى أن يحاول من أجل أن يصير هو الولى الخاتم[3].

وربما يكون الخاتم عند الحكيم مقـاما يستحقـه الولى حيث يناوله رب العزة مفاتيح الكرم وخزائن المنن[4].

وسواء كـان خاتم الأولياء مقـاما أعلى من مقـامات السالكين أو حـافزا لمن يتطلعون إلى سلوك الطريق. فإنه فلسفة تربوية واضحة المعالم.

---

(١) الحكيم الترمذى «ختم الأولياء» ص ٤٢٢.

(٢) ابن تيمية «مذهب الاتحاديين» ص ١١٥، ١١٦، انظر ملاحق ختم الأولياء.

(٣) راجع الدكتور سامى نصر «مقدمة كتاب علم الأولياء» ص٥٦.

(٤) راجع الدكتور اربرى وعلى حسن «كتاب الرياضة وأدب النفس «المقدمة ص ٢٥».

الخاتمة

إن الرحلة التى قضـيتهـا مع الحكيم الترمذى ورؤيتـه فى السلوك كانت ولا شك مفـيدة. دفعـتنا إلى البحث والدراسة فى قـضايا السلوك وأسســه ووسائله، ومصادره من الكتـاب والسنة. ولقد عرفنا أن الاستجـابة للسلوك الإسلامى تضفى على السالكين رباطا وحكمة واستقرارا ويقينا وثباتا وتوفيقا وصوابا ورشدا.

ويمكن لنا بعد هذه الدراسة أن نصل إلى النتائج التالية:

- لقد حظى المسـتجيـبون للسلوك الإسلامى عـبر الأجيال والعـصور ومن عكفوا عـلى وحى الله بكل الإيمان واليقين، حظى هؤلاء بعظيم الـنتائج، وباهر الآثار. لقد أثابهم الله، ومنحهم طمأنينة وهدوءا وسكينة ووقارا.

- من واجب العبـودية أن يعيش المرء فى حجـمه، وأن يشعر بمكانه. فـهو مخلـوق لله الخالق، وعبـد لربه العلى الأعلى وإنسـان محدود الـطاقات والمواهب تحت سلطان إله قادر وسعت قدرته وعلمه وحكمته ولطفه وقهره وعظمته كل شىء.

- إن التعـاليم الإسلامـية قد اهتـمت بالربط بين الدافع والسلوك فـجعلت الصلة بينهما صلة عضوية حتى إن تحقق أحدهما دون تحقق الآخر لا يعتبر شيئا مـذكورا، ولذلك كانت أعلى مراتب الإيمان حصول كـيفية من ذلك الأعتقـاد القلبى الموافق للسان وما يتبـعه من العمل مستـولية على القلب فيـستتبع الجـوارح وتندرج فى طاعتهـا جميع التـصرفات، حـتى تنخرط الأفعال كلها فى طاعة ذلك التصديق الإيمانى.

- تربية السالك على الشـعور المستديم بالحضـور الإلهى فى كل ما يأتيه من الأعمال وذلك بالإحـساس الداخلى بأن كل إيتاء لفعل او انتـهاء عن فعل إنما هو تحقيق لمعنى الطاعة المطلقة لله تعالى.

- كان الحكيم الترمـذى محدثا وحافظا، وممن كـتب الحديث ووعى المعانى وما ترمى إليـه الألفاظ، فكان رضى الله عنه تطبيـقا عمليـا للسنة النبوية التى دعت إلى الالتزام بسلوك الرسول الصادق الأمين ﷺ.

- القيم الإسلامية السلوكية تقوم على الحق والعدل والصدق وهى تتقاسم القوى الإنسانية المختلفة: القلوب والعقول والجوارح. فتوجهها نحو سلوكية هادفة ليست خيالية أو وهمية. بل إنسانية وعملية تبلغ أقصى درجات الدقة فى التحقيق حينما تتمخض عبودية خالصة لله تعالى.

- إن أصول السلوك الإسلامى: الحق، والعدل، والصدق، تدعو السالكين إلى الوقاية الذاتية، والمتابعة الأمنية، والمحاسبة الدائبة، والمراجعة الدقيقة لكل ما يصدر من الإنسان فى الخلوة والجلوة، والسر والعلن. وبهذا يصبح السالك ويمسى وللسلوك أثر فى حياته وتكوينه وفى شخصه وذاته، وفى أخلاقه ومعرفته.

- إن طاعة الله وعبادته تقوم بالتأصيل لجوهر الفطرة، ومتابعة بعثها لضمان استمرار حركتها وسعيها إلى الله فى إطار ما تحتوى الطاعة من منهج متكامل، الأمر الذى يضع بصماته على خلق السالك، ويطبع انعكاساته على سلوكه، فيكون له أعظم الآثار والنتائج فى مقام هذا الإنسان من ربه.

- إن البناء النفسى لا يعرف إلا فى رحاب الحق ونهجه وإن فضائل الذات لا توجد ولا ترقى إلا من خلال الممارسة العملية لكبح جماح النفس، وتعديل غرائزها وتقويم ميولها، وترويض رغائبها وأن انضباط النفس لا يتوفر إلا من متابعة الإنسان لذاته وسيطرته عليها، وحسن قياده لها.

- السلوك تعبير عن إحساس نفسى وشعور حى لدى الإنسان الذى يدرك أن الله سبحانه وتعالى مصدر الغنى والكمال والإفاضة فى هذا العالم. ولا شك أن هذا الشعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذى يهبها ما يوفر لها كمالها ويحفظ وجودها ويسد فقرها.

- النفس الإنسانية ذات الأبعاد المختلفة، والأعماق والأغوار المعقدة الغامضة لا يمكن ملؤها بالحاجات المادية وحدها. وبذا تبقى الحاجة قائمة، ولهذا كان السلوك لله وسيلة لربط الإنسان بالله، والتوجه إليه.

- الوصول إلى معرفة الحق فى النهج الصوفى قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذى يريد الوصول مرورا بتقنية معينة على مستوى الإرادة وصولا إلى أدب الحضرة الإلهية حتى يصبح المريد مؤهلا للتلقى.

- المريد من أراد السلوك وطلب النتائج بمكابداته ومجاهداته ورياضاته ووجد مشقة السفر والسلوك وقطع العلائق ليفرغ المحل، واتقى قلبه شوائب الأفكار. والمراد من كان موضوع إرادة الحق ولذلك تطلبه الأحوال.

- وسائل السلوك: التوبة، والزهد، وعداوة النفس، والمحبة، وقطع الهوى، والخشية، والذكر. تبرز أثر العبادة والخلق والسلوك فى حب الإنسان الخير، وهو ما يظهر جليا، واضحا على النفس من إيمان بالله، واستجابة له، واستقامة على هديه، إلى غير ذلك من أمور، تقود السالك إلى رحاب العبودية الحقة لله، وتحلق به فى آفاق الطهر والهدى.

- لابد لمن يسلك الطريق الحق من المجاهدة حتى يفطم النفس عن العادات المألوفة ويحملها على مخالفة ما تهوى. ومجاهدة النفس ضرورة للاحتجاب عن النار والقرب من الرحمة والأعمال التى ندب الله إليها وأمر بها أكثرها يحتاج إلى مكابدة ومعاناه؛ ولهذا لا يقدر عليها إلا أولئك الذين يملكون القدرة والإرادة للسيطرة على رغبات النفس وميولها.
- الرياضات والمجاهدات تكسب المريد الأحوال والمقامات.

- الزهادة والعبادة سلوك لا يقوم إلا على درجة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله سبحانه وتعالى.

- المعرفة عند الحكيم معرفة ذوقية كشفية تنهض على صفاء القلب حتى تصل إلى مرتبة من الصفاء تتيح لها ما لا تصل إليه الحواس والعقول.

- الإيمان لا يكون يقينيا إلا إذا أسس وبنى على معرفة بالمعبود. فالإيمان هو التصديق الذى يستقر به القلب ويطمئن ولا يعود إلى التردد والجولان.

- المعرفة عند الحكيم الترمذى قوة فطرية كامنة فى كل بنى آدم تبعا لوضع عناصرها ومقدماتها فيهم منذ الفطرة ثم بالتوارث وكل ذلك بواسطة النور الإلهى الأول الذى اختمر فى بنية آدم عند خلقه.

- المعرفة هى من فعل العبد المنسوبة إليه وبها يصير محمودا عند ربه، وبخلوه عنها يصير مذموما. والسبب الذى به وصل العبد إليها خمسة أشياء وهو ليس إليه ولكنه محمود عند ربه باستعمالها ومدرك بها معرفة ربه وهى الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم. وهن من الله لعبده، وليس إلى عبده منهن شيء.

- المعرفة ذاتها تلقى من الله تعالى إلقاء. وهذه هى الهبة والمنة الإلهية وذلك بناء على استعمال الإنسان للفهم والذهن والذكاء والحفظ فمن يهمل استعمال الأدوات الخمس يحرم من إلقائها.

- نور المعرفة المقاديرى مشترك بين الآدميين جميعا ورثوه عن أبيهم آدم بالحصص كل على قدر ما هيء له. أما المعرفة فهى نور الفطرة التى فطر الله الناس عليها، وقد أيدت بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم والعبد مطالب باستعمالها لتحصل المعرفة حين تلقى إليه.

- قضية المعرفة تبرز جانبين هامين:

الجانب الأول: جانب الكسب والإرادة والاختيار وذلك فى استعمال الأدوات الخمس: الفهم، والحفظ، والذكاء، والعلم، والذهن، أو إهمالها من جانب العبد. وتتفاوت الحظوظ من ذلك تبعا لتفاوت الحظوظ منها فى التدبير.

والجانب الثاني: جانب الجبر والقهر والاضطرار وذلك فى تأييد العبد بالنور الميثاقى أو حرمانه من ذلك.

- دور الإيمان فى حصول المعرفة عظيم لأن قلب الإنسان قبل الإيمان يكون مظلما ومغلقا، فإذا جاء الإيمان أصبح مضيئا والإيمان يطمئن ويستقر بما شاهد من اليقين الذى نتج عن وقوع الإيمان فى القلب.

- الولى هو من كان الله سبحانه وتعالى وليه وهو من اختاره الله واختار هو الله.

- وأولياء الله هم الذين عجن الله طينتهم بحبه فأشربت قلوبهم حبه.

- الولاية مرتبة من مراتب القرب الإلهى يصل إليها السالكون يتولى فيها الحق العبد السالك فيصبح ويمسى للحق وليس لذاته؛ لذلك الحق يتولاه.

- الولاية لا تكتسب بل هى تعيين إلهى، فالحق سبحانه يعين خاصته. وليس معنى ذلك أنه ليس هناك جهد إنسانى بل هناك جهد إنسانى فى التعرض لهذه المنة الإلهية ومحاولة الإستعداد والإنتظار لصدورها.

- الأمر المشترك بين الولاية والنبوة متمثل فى اجتباء الله تعالى لكل من الولى والنبى. كذلك النبوة والولاية يشتركان فى كشف الحجاب وزوال الموانع التى تحجبهم عن الله أو تحجب المدد الإلهى عنهم. والفرق بين النبوة والولاية يبدو واضحا حيث إن الحديث عند الأولياء يوازى الوحى عند الأنبياء ولكنه لا يساويه. كذلك فإن الأنبياء يحصلون على الحديث ويزيدون عليه بدرجة هى الوحى، أما الأولياء فإن أشرف درجة يصلون إليها هى درجة الحديث الذى يحصل لهم بسكينة النفس.

- خاتم الأولياء الذى قال به الحكيم الترمذى قد يكون حافزا لكثير ممن يتطلعون إلى سلوك الطريق.

- موقف الحكيم من إيراد صفات وسمات خاتم الأولياء دعوةٌ مفتوحة لكل إنسان مؤمن بالله سبحانه وتعالى أن يحاول من أجل أن يصير هو الخاتم للأولياء.

- والخاتم للأولياء قد يمثل مقاما يستحقه الولى حين يناوله رب العزة مفاتيح الكرم وخزائن المنن.

المراجع والمصادر

- **القرآن الكريم.**
- **إبراهيم:** الشيخ محمد زكى إبراهيم:
- أبجدية التصوف ط العشيرة المحمدية الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ مصر.
- **الأشعرى:** أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى:
- مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط مكتبة النهضة المصرية.
- **الأصفهانى:** الراغب:
- المفردات فى غريب القرآن - الطبعة الأولى.
- **الألوسى:** أبو المعالى محمود شكرى الألوسى:
- غاية الأمانى فى الرد على النبهانى - ط الرياض السعودية.
- روح المعانى - ط القاهرة.
- **الأنصارى:** الشيخ زكريا الأنصارى.
- نتائج الأفكار القدسية شرح الرسالة القشيرية - ط بولاق ١٢٩٠هـ.
- **الأهوانى:** الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى:
- القيم الروحية فى الإسلام - ط المجلس بالقاهرة ١٣٨٢هـ.
- **أمين:** الدكتور عثمان أمين:
- الجوانية - ط دار القلم بيروت ١٩٦٤.
- **ابن تيمية:** أبو العباس بن تيمية تقى الدين أحمد:
- حقيقة مذهب الاتحاديين - الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ ط المنار.
- **ابن الجوزى:** الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبى الحسن على بن محمد بن على الجوزى القرشى المتوفى سنة ٥٩٧هـ.

- تلبيس إبليس - ط مكتبة نصير بمصر.

- صفة الصفوة - ط حيدر آباد الهند ١٣٥٥هـ.

- **ابن حجر العسقلانى:** أبو الفضل أحمد على الكتانى توفى سنة ٨٥٢هـ.

- لسان الميزان - ط حيدر آباد ١٣٢٩هـ.

- فتح البارى. ط الحلبى ١٣٨٧هـ.

- **ابن حزم:** أبو محمد على بن محمد توفى سنة ٤٥٦هـ.

- الفصل فى الملل والأهواء والنحل - ط القاهرة ١٩٦٤م.

- **ابن خلدون:** عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى المتوفى سنة ٧٨٤هـ.

- المقدمة - ط لجنة البيان العربى.

- **ابن رجب:** زين الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين المتوفى سنة ٧٩٥هـ.

- اختيار الأولى فى شرح حديث الملأ الأعلى ط المنيرية مصر.

- **ابن شرف الدين:** زكريا يحى٦٣١- ٦٧٧هـ.

- التبيان فى آداب حملة القرآن - ط الحلبى.

- **ابن عبد الله:** الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله:

- الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب ط دار الطباعة المغربية تطوان المغرب ١٩٥٣.

- **ابن عجيبة:** أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى

- الفتوحات الإلهية ط عالم الفكر بمصر.

- **ابن عربى:** محمد بن على الطائى المتوفى سنة ٦٣٨هـ.

- الفتوحات المكية ط بيروت.

- القسطاس المستقيم على هامش ختم الأولياء.

- **ابن قيم الجوزية:** شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب ابن سعد الزرعى المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.

- الروح - ط نصير بالأزهر.

- مفتاح دار السعادة وشعور ولاية العلم والإرادة ط السعادة بالقاهرة ١٣٣هـ.

- **ابن قتيبة:** أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦هـ.

- تأويل مختلف الحديث - ط الكليات الأزهرية ١٩٦٦م.

- ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

- تفسير القرآن العظيم - ط كتاب الشعب.

- **ابن ماجه:** الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى ٢٠٧هـ ٢٧٥هـ.

- سنن ابن ماجه - ط الحلبى ١٩٥٣.

- **ابن منظور:** أبو الفضل محمد بن جلال الدين:

- لسان العرب - ط دار المعارف.

- **ابن النديم:** محمد بن إسحاق:

- الفهرست - ط دار المعرفة بيروت.

- **أبو حفص:** الشيخ أبو حفص عمر بن بدر الموصلى:

- المغنى - ط الأزهر ١٤٠٣هـ.

- **أبو داود:** أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدى السجستانى.

- سنن أبى داود - ط الحلبى ١٧٣١هـ.

- **أبو عوانة:** يعقوب بن إسحاق الإسفرائينى:

- المسند - ط دار المعرفة بيروت.

- **أبو شهبة**: الدكتور محمد محمد أبو شبهة:

- دفاع عن السنة - ط الأزهر ١٩٨٥م.

- **أبو الشيخ**: أبو محمد عبد الله الأصبهانى

- أخلاق النبى وآدابه - ط السعادة بمصر.

- **أبو شيبة**: الحافظ عبد الله بن محمد بن أبى شيبة:

- المصنف - ط السلفية ١٤٠٢هـ.

- **أبو نعيم**: الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى ٤٣٠هـ.

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - ط دار الكتاب العربى بيروت ١٣٨٧هـ.

- **أبو طالب المكى**: محمد بن على بن عطية المتوفى سنة ٣٨٦هـ.

- علم القلوب - تحقيق الأستاذ عبد القادر أحمد عطا - ط مصر ١٩٦٤.

- قوت القلوب - ط دار صادر بيروت.

- **البخارى**:أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ١٩٤ - ٢٥٦هـ.

- الأدب المفرد - طبع محب الدين ١٣٧٩هـ.

- صحيح البخارى - ط الشعب.

- **بدوى**: الدكتور عبد الرحمن بدوى:

- تاريخ التصوف الإسلامى - ط وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٧.

- **بركة**: الدكتور عبد الفتاح بركة:

- الحكيم الترمذى ونظريته فى الأولية - ط مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١.

- فى التصوف والأخلاق - نصوص ودراسات المطبعة المحمدية ١٤٠٠هـ.

- **البغدادي**: إسماعيل باشا البغدادي:
- هداية العارفين - ط إسطنبول ١٩٥٥ .
- **البيهقي**: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن على المتوفى سنة ٤٦٣هـ.
- الأسماء والصفات ج مطبعة السعادة.
- **البيهقي**: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين صاحب السنن الكبرى وغيره المتوفى سنة ٤٥٨ هـ:
- الجامع لشعب الإيمان - ط المطبعة الغزيزية الهند ١٣٩٥هـ.
- السنن الكبرى - ط الهند ١٣٤٤هـ.
- **التفتازاني**: الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازاني:
- ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه - ط القاهرة ١٩٥٨ .
- **البغوي**: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي:
- شرح السنة - ط دار الكتب المصرية ١٣٩٢هـ.
- **البيضاوي**: الشيرازى البيضاوي:
- أنوار التنزيل - ط الحلبى ١٣٧٥هـ.
- **جعفر**: الدكتور محمد كمال جعفر:
- التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠هـ.
- **الجيلاني**: أبو صالح عبد القادر بن موسى:
- الغنية لطالبى طريق الحق - ط الحلبى ١٣٧٥هـ.
- فتوح الغيب - ط الحلبى ١٣٩٢هـ.
- **الجيلي**: العارف بالله عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي:
- مراتب الوجود - ط مكتبة الجندى بمصر.

- **الحسيني**: عبد المجيد هاشم وكيل شيخ الأزهر:
- أصول الحديث النبوى - ط دار الطباعة المحمدية ١٩٨٢.
- **الحسيني**: الدكتور عبد المحسن:
- مقدمة كتاب «حقيقة الآدمية» للحكيم الترمذى نشر مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية الجزء الثالث ١٩٤٦م.
- المعرفة عند الحكيم الترمذى - ط القاهرة ١٩٦٨.
- **الحكيم الترمذى**: أبو عبد الله محمد بن على المتوفى سند ٣٢٠ هـ:
- أبواب فى صفة العلم - مخطوط بمعهد المخطوطات رقم ١٠٤.
- إثبات العلل - مخطوط ولى الدين رقم ٧٧٠ - الاحتياطات - مخطوط باريس رقم ٥٠١٨.
- آداب المريدين وبيان الكسب - تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - ط السعادة بمصر.
- **الحكيم الترمذى**: أبو عبد الله محمد بن على المتوفى سنة ٣٢٠هـ:
- أسرار مجاهدة النفس - تحقيق إبراهيم الجمل - الأكياس والمغترين - مخطوط معهد المخطوطات العربية رقم ١٠٤.
- الأمثال من القرآن والسنة - تحقيق على محمد البجاوى - ط دار نهضة مصر.
- بدو شأن أبى عبد الله - مطبوع ضمن ختم الأولياء.
- بيان العلم - مخطوط.
- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب تحقيق الدكتور نقولاهير - ط عيسى البابى الحلبى ١٩٥٨ مصر.
- تحصيل نظائر القرآن - تحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان ط دار السعادة ١٣٩٠هـ.

- جواب كتاب من الرى - تحقيق الدكتور الجيوشى منبر الإسلام ٨٤ السنة ٤٠.
- الحج وأسراره - تحقيق الأستاذ حسنى زيدان ط دار السعادة بمصر.
- حقيقة الآدمية - ط مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية مجلد سنة ١٩٤٦م.
- ختم الأولياء - تحقيق الدكتور عثمان إسماعيل يحى ط المطبعة الكاثوليكية ببيروت.
- خمس رسائل للحكيم الترمذى - تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - ط مجلة كلية اصول الدين بالقاهرة المجلد الأول.
- درجات الذكر ومراتب الذاكرين - مخطوط بمكتبة الدكتور الجيوشى.
- الرياضة وأدب النفس - تحقيق الدكتور على حسن والمستشرق اربرى - ط الحلبى ١٣٦٦هـ.
- الرد على الرافضة - مخطوط.
- الرد على المعطلة - مخطوط بمكتبة الإسكندرية رقم ١٤٥.
- شفاء العلل - مخطوط رقم ٧٧٠ ولى الدين.
- الصلاة ومقاصدها - تحقيق الأستاذ حسنى زيدان - ط القاهرة ١٩٦٥.
- العقل والهوى - مخطوط بمكتبة الجيوشى.
- علم الأولياء - تحقيق الدكتور سامى نصر لطف ط مكتبة الحرية ١٩٨٣م.
- العلل - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٢٥.
- علل العبادات. مخطوط.
- غور الأمور - مخطوط المكتبة الأهلية بباريس ٥٠١٨.
- الفروق ومنع الترادف - مخطوط باريس رقم ٥٠١٨.
- فى خلق هذا الآدمى - مخطوط بمعهد المخطوطات رقم ١٥٤.

- الكلام على معنى لا إله إلا الله - تحقيق الدكتور الجيوشى - ط حسان بالقاهرة.
- كيفية السلوك إلى رب العالمين - مخطوط رقم ٣٥٣ بخزانة تطوان المغرب.
- مسألة الإيمان والإسلام والإحسان - تحقيق الدكتور الجيوشى - ط منبر الإسلام عدد ٦ السنة ٣٨.
- المسائل المكنونة - تحقيق الدكتور الجيوشى ط دار التراث العربى بمصر ١٤٠٠هـ.
- معرفة الأسرار - تحقيق الدكتور الجيوشى ط دار النهضة العربية بمصر ١٩٧٧م.
- مكر النفس.
- تحقيق الدكتور بركة ضمن كتاب فى التصوف والأخلاق دراسات ونصوص.
- وتحقيق الدكتور الجيوشى ضمن كتاب المسائل المكنونة.
- منازل القربة- مخطوط دارالكتب رقم ٧٧٠.
- منازل العباد من العبادة - تحقيق الدكتور الجيوشى - ط دار النهضة العربية بمصر ١٩٧٧.
- **الحكيم الترمذى**: أبو عبد الله محمد بن على المتوفى سنة ٣٢٠ هـ:
- المنهيات.
- تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيونى زغلول - ط دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٤هـ.
- المنهيات.
- تحقيق محمد عثمان الخشت - ط مكتبة القرآن بمصر ١٩٨٦م.
- نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول ط تركيا.

- **الحكيم**: الدكتورة سعاد الحكيم:
- المعجم الصوفى - ط المؤسسة الجامعية بيروت ١٤٠١هـ.
- **الحكيم**: محمد تقى الدين الحكيم:
- الأصول العامة للفقه المقارن - ط بيروت ١٩٦٣م.
- **حلمى**: الدكتور محمد مصطفى حلمى:
- الحياة الروحية فى الإسلام - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.
- **الحميدى**: الحافظ أبو بكر عبد الله الحميدى:
- المسند - الطبعة الأولى نشر المجلس الأعلى بالهند.
- **الخراز**:
- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ط دار الكتب الحديثة ١٩٧٥م.
- **الخطيب البغدادى**: الحافظ أبو بكر أحمد بن على بن ثابت ٤٦٣هـ:
- الكفاية فى علم الرواية - ط دار الكتب الحديثة.
- تاريخ بغداد - ط الخانجى ١٣٤٩هـ.
- **الخطيب**: الأستاذ عبد الكريم الخطيب:
- نشأة التصوف - ط مؤسسة الشرق للطباعة ١٣٨٠هـ.
- **الدارمى**: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن ١٨١ - ٢٥٥هـ:
- سنن الدارمى - ط شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

الدباغ: عبد العزيز الدباغ:
- الإبريز - ط مخمد على صبيح.
- **دار شكوه**:
- سفينة الأولياء - مخطوط.

- **الدارقطني**: الإمام على بن عمر الدارقطنى.
- سنن الدارقطنى - ط عالم الكتب بيروت.
- **دنيا**: الدكتور سليمان دنيا:
- مفهوم التصوف - ط مؤسسة الشرق للطباعة ١٣٨٠هـ.
- **الدهلوى**: شاه ولى الله أحمد ت ١١٧٦هـ:
- حجة الله البالغة - ط مصر ١٣٢٣هـ.
- **الديلمي**: أبو الحسن على بن محمد:
- سيرة الشيخ الكبير أبو عبد الله الشيرازى ترجمة الدكتور إبراهيم شتا - ط الهيئة العامة لشئون المطابع إدارة النشر بالأزهر ١٣٩٧هـ.
- **الذهبي**: الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد:
- تذكرة الحفاظ - ط حيدر آباد - الهند ١٣٣٤هـ.
- **الذهبي**: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان توفى سنة ٧٤٨هـ:
- ميزان الاعتدال - تحقيق الأستاذ على محمد البجاوى - مصر ١٣٢٥هـ ١٩٦٣م.
- **ذكرى**: الدكتور أبو ذكرى:
- تاريخ النظريات الأخلاقية - ط مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٧٨هـ.
- **الرازى**: الإمام الفخر الرازى:
- التفسير الكبير - الطبعة الأولى مصر.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ط الإمبابى ١٣٩٨هـ.
- **الزركلى**: خير الدين الزركلى:
- الأعلام - الطبعة الثانية بيروت.
- **زروق**: أبو العباس أحمد بن أحمد زروق:

- قواعد التصوف. تحقيق الدكتور محمد زهرى النجار والدكتور على معبد فرغلى - ط الكليات الأزهرية ١٣٩٦هـ.

- **الزينى**: محمد بن اليمنى الناصرى الجعفرى الزينى:

- ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار ط المطبعة الأهلية المغرب ١٣٤٥هـ.

- **السايح**: أحمد عبد الرحيم السايح:

- عباس محمود العقاد فيلسوفا. رسالة ماچستير ١٩٨٠م مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة.

- **السايح**: سيدى محمد العربى بن السايح:

- بغية المستفيد لشرح منية المراد. ط مصطفى محمد بمصر.

- **السباعى**: الدكتور مصطفى السباعى:

- السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى. ط المكتب الإسلامى بدمشق ١٣٩٨هـ.

- **السبكى**: تاج الدين عبد الوهاب بن على المتوفى سنة ٧٧١هـ:

- طبقات الشافعية الكبرى ط البابى الحلبى.

- **السراج**: أبو نصر عبد الله بن على الطوسى توفى سنة ٣٧٨هـ:

- اللمع. ط مصر سنة ١٩٦٠م.

- **سعد**: الدكتور الطبلاوى محمود سعد:

التصوف فى تراث ابن تيمية. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م.

- **السكندرى**: ابن عطاء الله السكندرى:

- تاج العروس على هامش التوير. ط القاهرة. شرح الشيخ الرندى على الحكيم. ط البابى الحلبى ١٣٥٨هـ.

- **السلمى**: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى توفى سنة ٤١٢هـ:

- طبقات الصوفية - تحقيق شربية.
- طبقات الصوفية - تحقيق الشرباصى.
- **السهروردى**: شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله توفى سنة ٦٣٢هـ.
- عوارف المعارف - ط مصر ١٩٣٩م.
- **السيوطى**: جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر بن محمد ٨٤٩هـ - ٩١١م.
- الإتقان فى علوم القرآن. ط الهيئة المصرية ١٩٧٤م.
- تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى. ط دار الكتب الحديثة.
- جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- الدر المنثور فى التفسير بالمأثور. ط المكتبة الإسلامية ومكتبة كعفر فى طهران ومكتبة أعتماد فى بغداد.
- اللآلئ المصنوعة. ط المطبعة الأدبية ١٣٨٦هـ.
- مفتاح الجنة فى الإحتجاج بالسنه ط دار الهدى بالكويت.
- **الشاذلى**: الدكتور الشاذلى:
- مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة.
- شرف: الدكتور محمد جلال شرف:
- أعلام التصوف فى الإسلام - ط دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٦.
- **الشرقاوى**: الدكتور حسن محمد الشرقاوى:
- ألفاظ الصوفية ومعانيها - ط دار المعرفة بالإسكندرية.
- نحو علم نفس إسلامى - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- **الشعراني**: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن على توفى سنة٩٧٣هـ:
- الطبقات الكبرى - ط مصر ١٩٢٥م.
- تنبيه المغترين. ط دار أحياء الكتب العربية.
- لطائف المنن والأخلاق ط عالم الفكر بمصر.
- **شفق**: الدكتور س. ر. شفق.
- الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة. ط مؤسسة فرانكلين.
- **الشنقيطي**: سيدى عبد الله بن إبراهيم العلوى
- نشر البنود على مراقى السعود - ط وزارة الأوقاف المغرب.
- ا**لشهرستاني**: محمد بن عبد الكريم بن أحمد المعروف بالشهرستاني متوفى سنة ٥٤٨هـ:
- الملل والنحل - ط بيروت.
- **الشوكاني**: محمد بن على متوفى سنة ١٢٥٠هـ:
- فتح القدير - الطبعة الأولى - ط الحلبى ١٣٥٠هـ.
- **صبحي**: الدكتور أحمد محمود صبحي:
- التصوف إيجابياته وسلبياته. ط عالم الفكر الكويت.
- **صقر**: الأستاذ حامد صقر:
- نور التحقيق.
- ط دار التأليف بمصر ١٣٦٩هـ.
- **صليبا**: الدكتور جميل صليبا:
- المعجم الفلسفى. ط دار الكتاب اللبنانى ١٩٨٧م.
- **طاش كبرى زاده**: حسام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل المتوفى سنة ٩٦٢هـ:

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة. ط مطبعة الاستقلال الكبرى ١٩٦٨م.
- **العروسى**: مصطفى بن محمد الصغير المتوفى عام ١٢٣٩هـ.
- إنتاج الأفكار القدسية فى بيان معانى شرح الرسالة القشيرية. ط بولاق ١٢٩٠هـ.
- **عبد الرازق**: مصطفى عبد الرازق ولوى ماسينون:
- الإسلام والتصوف. ط دار الشعب ١٩٧٩.
- **عبد اللطيف**: الدكتور عبد الموجود محمد عبد اللطيف:
- كشف اللثام عن أسرار تخريج حديث سيد الأنام نشر مكتبة كليات الأزهر ١٤٠٤هـ.
- **عبده**: الشيخ الإمام محمد عبده:
- رسالة التوحيد. ط كتاب الهلال ١٣٨٢هـ.
- **عبود**: الأستاذ منشاوى عثمان عبود:
- الاحتجاج بالحديث فى اللغة مجلة كلية اللغة بالرياض المجلد الثانى.
- **العطار**: فريد الدين أبو حامد العطار:
- تذكرة الأولياء تحقيق نيكلسون - ط لندن ١٣٢٥هـ.
- **العقاد**: عباس محمود:
- عقائد المفكرين. ط دار الكتاب اللبنانى.
- **عفيفى**: الدكتور أبو العلا عفيفى:
- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة. ط عيسى البابى الحلبى ١٣٦٤هـ.
- **العوا**: الأستاذ عادل العوا:
- المذاهب الأخلاقية - ط بيروت.
- **علوية**: الأستاذ محمد على علوية:
- المسلمون أمة واحدة دعوة للتقريب. ط المجلس بالقاهرة.

- **عياد**: الأستاذ أحمد توفيق عياد:
- التصوف الإسلامى. ط الأنجلو المصرية ١٣٧٠م.
- **عيسى**: الاستاذ عبد القادر عيسى:
- حقائق عن التصوف. ط مطبعة البلاغة حلب ١٣٩٠هـ.
- **الغزالى**: محمد بن محمد الغزالى:
- ثلاث رسائل فى المعرفة. تحقيق الدكتور محمود حمدى زقزوق. ط مكتبة الأزهر ١٣٩٩هـ.
- القسطاس المستقيم.
- المنقذ من الضلال. ط دار الكتاب اللبنانى بيروت.
- منهاج العابدين. ط مكتبة الجندى ١٣٩٢هـ.
- **غلاب**: الدكتور محمد غلاب:
- التمسك الإسلامى. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- **غنى**: **الدكتور قاسم غنى.**
- تاريخ التصوف فى الإسلام. ط النهضة المصرية ١٩٧٠م.
- **فرغل**: **الدكتور يحى هاشم فرغل:**
- أصول التصوف الإسلامى. مطبعةالجبلاوى ١٤٠٤هـ.
- **فريد الدين العطار**: أبو حامد محمد بن أبى بكر العطار النيسابورى:
- تذكرة الأولياء. ط لندن ١٣٣٥هـ.
- **الفيروزآبادي**: مجد الدين محمد بن يعقوب:
- بصائر ذوى التمييز. ط المجلس الأعلى بالقاهرة ١٣٨٩هـ.
- **القاشانى**: عبد القادر القاشانى:
- شرح فصوص الحكم. ط عيسى البابى الحلبى ١٣٨٦هـ.

- **القرطبى**: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى.
- الجامع لأحكام القرآن. ط كتاب الشعب.
- **القشيرى**: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان توفى سنة ٤٦٥هـ.
- الرسالة القشيرية. تحقيق الدكتور عـبد الحليم محمود ومحمود بن شريف - ط القاهرة.
- **القوصى**: الدكتور محمد عبد الفضيل القوصى:
- قراءة إسلامية فى علم النفس العام. ط دار الطباعة المحمدية ١٤٠٥هـ.
- **قميحة**: الدكتور جابر قميحة:
- المدخل إلى القيم الإسلامية. ط دار الكتاب اللبنانى ١٤٠٤هـ.
- **القيسى**: أحمد ناجى القيسى:
- كتـاب فريد الدين العطار النيسابـورى ومنطق الطير - طبع جامعـة بغداد ١٣٨٨هـ.
- **الكردى**: الدكتور محمد ضياء الدين الكردى:
- نشأة التصوف الإسلامى. ط مطبعة السعادة ١٤٠٤هـ.
- الأخلاق الإسلامية والصوفية. ط سنة ١٤٠٤هـ.
- **كرم**: الدكتور يوسف كرم:
- تاريخ الفلسفة الحديثة. ط دار المعارف.
- **الكلاباذى**: أبو بكر محمد بن إسحاق البخارى توفى سنة ٣٨٠هـ.
- التعرف لمذهب أهل التصوف. ط مصر ١٩٦٠م.
- **الكتانى**: أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتانى:
- نظم المتناثر من الحديث المتواتر. ط دار الكتب السلفية ١٩٨٢.
- **ما سنيون**: المستشرق لويس ماسنيون:
- دراسات فى أصول الصـياغات الفنية فى التصوف الإسـلامى. ط المكتبة الفلسفية بباريس ١٩٤٥.

- **مالك**: الإمام أبو عبد الله مالك بن أنس:
- الموطأ. تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٧هـ.
- **مبارك**: الدكتور زكى مبارك:
- التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق. ط المكتبة العصرية صيدا بيروت.
- **متستك**: الدكتور أ. ى. متستك:
- مفتاح كنوز السنة. ط إدارة ترجمان السنة بيروت.
- **مجمع اللغة العربية**:
- معجم ألفاظ القرآن الكريم. ط الهيئة المصرية العامة.
- **المحاسبى**: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى توفى سنة ٢٤٣:
- الرعاية لحقوق الله. تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ط دار المعارف ١٩٨٤.
- العقل وفهم القرآن. ط دار الكندى بيروت ١٩٧٩.
- التوهم: تحقيق محمد عثمان الخشت. ط مكتبة القرآن بمصر ١٩٨٤م.
- **محمود**: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود:
- المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلى. ط دار الكتب الحديثة.
- فلسفة ابن طفيل. ط الأنجلو المصرية.
- الفيلسوف المسلم. ط الأنجلو المصرية.
- المنقذ من الضلال. ط دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٩.
- **المدنى**: الشيخ محمد محمد المدنى:
- دعوة التقريب. ط المجلس الأعلى بالقاهرة.
- **مزروعة**: الدكتور محمود محمد مزروعة:

- المنهج الاستـدلالى فى القرآن الكريم. ط مجلة كليـة أصول الدين المجلد الأول.
- **مسلم:** أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيرى ٢٠٦هـ - ٢٦١هـ. ط دار احياء الكتب العربية ١٣٧٤هـ.
- **مصطفى:** الدكتور محمد مصطفى:
- الرمزية عند محى الدين بن عـربى. رسالة دكتوراه بمكتبة الدكتـور محمد مصطفى.
- علم التصوف. ط السعادة ١٤٠٣هـ.
- **المنذرى:** الحافظ زكى الدين عبد العظيم عبد القوى ٦٥٦هـ.
- الترغيب والترهيب.
- **المناوى:** عبد الرءوف:
- فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط المكتبة التجارية الكبرى.
- الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية مخطوط دار الكتب.
- **المنوفى:** السيـد محـمود أبو الفـضل المنوفى - التمكين فى شـرح منازل السائرين. ط دار نهضة مصر ١٩٦٩م.
- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف. ط الحلبى بالقاهرة ١٩٦٧.
- **النابلسى:** الشيخ عبد الغنى النابلسى:
- تعطير الأنام فى تفسير الأحلام. ط دار الكتب العربية.
- **نجاتى:** الدكتور محمد عثمان نجاتى.
- القرآن وعلم النفس. ط دار الشروق ١٤٠٢هـ.
- **النجار:** الدكتور عامر النجار.
- التصوف النفسى - ط دار المعارف بمصر ١٤٠٥هـ.
- **النجار:** الدكتور عبد المجيد النجار:
- العقل والسلوك فى البنية الإسلامية. ط تونس.

- **النسائى**: الحافظ أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائى:
- سنن النسائى. ط الحلبى ١٣٨٣هـ.
- النشار: **الدكتور على سامى النشار**:
- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام. ط دار المعارف ١٩٧٧.
- **النووى**: محى الدين النووى الشافعى.
- الأذكار. ط الحلبى ١٣٨٤هـ.
- رياض الصالحين ط القاهرة.
- **الهجويرى**: على بن عثمان الجلابى الغزنوى توفى سنة ٤٩٦هـ.
- كشف المحجوب. تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل. ط المجلس الأعلى للشئون الأسلامية.
- **الهروى**: أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى:
- منازل السائرين إلى الحق عز شأنه. ط الحلبى بالقاهرة ١٣٨١هـ.
- **هلال**: الأستاذ محمد أمين هلال:
- منهج التصوف الإسلامى فى تربية النفس. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٢هـ.
- **الهندى**: العلامة علاء الدين على المتقى بن حسام الدين: الهندى البرهان فورى ٩٧٥هـ.
- كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال ط مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ.
- **الهيثمى**: الحافظ نور الدين على بن أبى بكر ٨٠٧هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. ط دار الكتاب العربى.
- مورد الظمآن إلى زوائد ابن حبان. ط السلفية.
- **اليافعى**: أبو عبد الله اليافعى:
- نشر المحاسن الغالية. ط الحلبى.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الباب الثانى

الموضوع	الصفحة